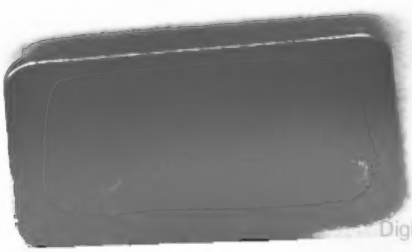
a. gr. b. 735
~~431~~
Aristoteles

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

E



Digitized by Google

<36622220540017

<36622220540017

Bayer. Staatsbibliothek

Digitized by Google

Digitized by Google

Aristoteles

über die

Seele.

Aus dem Griechischen übersetzt
und mit
Anmerkungen
begleitet

von

Michael Wenzl Voigt,
Professor der Rhetorik am königl. Gymnasium zu
Commothau in Böhmen.

Frankfurt und Leipzig
bei Johann Herrl Buchhändler.
1794.

Digitized by Google

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Digitized by Google

Innhalt

der drei Bücher des Aristoteles über die Seele.

Erstes Buch.

Erstes Hauptstück.

Von der Würde, von dem Nutzen, und von den Schwierigkeiten einer wissenschaftlichen Kenntniß von der Seele.

Was den Vorzug einer Wissenschaft vor der anderen bestimmt. — Die Kenntniß der Seele hat diesen Vorzug — Daher ist erstlich ihre Natur, sodann ihre zufälligen Eigenschaften zu untersuchen — Allein dieß ist äuserst schwer; — weil wir erstlich eine Methode aufsuchen müssen, die eine einzige zu seyn scheint; widrigenfalls hätten wir mit vielen Schwierigkeiten zu kämpfen. — Frage über die Seele in Ansehung ihrer Art — ihrer Theilbarkeit u. s. w. — Unzulänglichkeit der Kenntniß von der Wesenheit der Seele; auch die Accidentien müssen bekannt seyn. — Fragen in Ansehung der Gemüthsbewegungen — Schwierigkeiten, ob eine der Seele einzig zukomme? — Die Leidenschaften wirken bloß im Körper. — Der Physiker und Dialektiker definiren Gegenstände aus verschiedenen Gesichtspunkten — Das Objekt des Physikers, — des Mathematikers, des Philosophen und anderer.

Digitized by Google

Innhalt.

Zweites Hauptstück.

Einige Meinungen der Alten über die Seele und ihre Gründe.

Wir wollen aus den Meinungen der Alten das Beste herausheben — Bewegung und Empfindung haben die Alten für die Bestandtheile der Seele gehalten. Die Bewegung hielten folgende Philosophen für das Wesen der Seele: Demokritus behauptete, die Seele sey Feuer und Wärme — der nemlichen Meinung war Leucippus, weil das Feuer aus den kleinsten und rundesten Kügelchen bestehe — Einige Pythagoräer halten die Seele für Sonnenstäubchen; andere für das, was sie in Bewegung setzt; noch andere für das, was sich selbst bewegt; — Anaxagoras für das, was Bewegung hervorbringt; und ein anderer für das Gemüth selbst, weil es alles bewege; doch ist der erstere in seinen Behauptungen unbestimmt. — Diejenigen Philosophen, welche das Erkennen und Empfinden für das Wesen der Seele halten, glauben: sie enthalte die Urstoffe aller Dinge. — Empedokles meint, die Seele bestehe aus allen Elementen — Plato aber glaubt, sie bestehe aus der Idee der Einheit aus der ersten Länge, Breite und Höhe — oder aus den ersten Zahlen 1, 2, 3, 4. oder, was das nemliche ist, aus Vernunft, Wissenschaft, Meinung und Sinnlichkeit — Xenokrates hält die Seele für eine sich selbst bewegende Zahl — Die Philosophen sind in Ansehung der Zahl der Elemente, aus denen die Seele bestehen soll, verschiedener Meinung — Hyparchus hält die Seele für ein Flämmchen — Thales für eine Art des Magnets — Diogenes für die Luft — Heraklitus für einen Nebel — Alcmäon für Etwas Göttliches, das sich ewig bewegt — Hippon für den Saamen — Critias für das Blut — Die Erde haben keine Philosophen für die Seele gehalten — Warum einige die Seele für Elemente ausgaben — Entstehung der Worte ζωη und ψυχη, Leben und Seele.

Digitized by Google

Innhalt.

Drittes Hauptstück.

Widerlegung derjenigen, welche die Seele für das gemeinschaftliche Vermögen sich zu bewegen halten.

Jedes bewegte Ding kann entweder durch Etwas Anderes, oder durch sich selbst bewegt werden. — Es giebt vier Arten der eigenen Bewegung: Die Schwingung, die Veränderung, das Absterben, der Zuwachs — Der Seele kommt die Bewegung im Raume nicht zu—auch nicht eine durch eine Gewalt erzeugte Bewegung — Sie müßte ein Körper seyn — und den Körper so bewegen, wie sie selbst bewegt würde — Der Seele kommt die Bewegung zufälliger Weise zu. — Sonst müßte die Seele in Extasie gerathen — Demokritus und Philippus erklären, wie die Seele den Körper bewege — Plato glaubt die Bewegung der Seele sey eben so, wie der harmonische Zusammenklang aller himmlischen Körper in ihren Schwingungen — Allein die Seele ist keine Größe; noch sind ihre Theile Punkte — auch ist sie kein zirkelförmiger Umschwung — Woher diese Ungereimheiten kommen.

Viertes Hauptstück.

Daß die Seele nicht eine Harmonie des Körpers ist.

Die Seele ist kein Verhältniß des durch einander Vermischten; noch eine abgemessene Zusammensetzung der Theile des Körpers — Im Körper ist eigentlich Harmonie; welche in dem itzt genanntem Verhältnisse, und in der Zusammensetzung der Theile besteht, welche in der Seele nicht sind. — Folgerungen aus dieser Meinung.

Fünf-

Digitized by Google

Innhalt.

Fünftes Hauptstück.

Daß die Seele durch keine andere, außer der localen Bewegung bewegt werde.

Woraus man schließen könne, daß die Seele bewegt werde und dessen Widerlegung. — Die Seele wird nicht durch das Alter geschwächt; wohl aber ihr Körper — Die Fähigkeiten, die vom Körper abhängen, vergehen mit demselben.

Sechsstes Hauptstück.

Daß die Seele keine sich selbst bewegende Zahl ist.

Diese Meinung ist vernunftwidrig — Eine Einheit ist ohne Differenz und kann sich also nicht bewegen — Nach der Zertheilung einiger beseelten Gegenstände bleibt die nemliche Seele übrig — Die Seele ist dasjenige was Bewegung hervorbringt und nicht bewegt wird — sonst würden zwei Punkte auf einer Stelle seyn; — und jeder Körper müßte eine Seele besitzen — Die da glauben, daß die Seele aus den feinsten Theilchen bestehe, verfallen in die nemlichen Absurditäten. —

Siebentes Hauptstück.

Daß die Seele nicht aus Urstoffen zusammengesetzt sey.

Wenn nur Gleich und Gleich einander erkennten, so müßten alle natürliche Körper, und alle abstrakte Gegenstände schon in der Seele seyn — Aber auch Elemente können nicht in derselben seyn. — Daß Gleich und Gleich nicht leide, ist ein Widerspruch — Die Meinung des Empedokles ist unrichtig — Alle Körper müßten eine Seele haben — Die Seele hält die Elemente zusammen. — Die Verfechter obiger Meinung reden nicht von der Seele überhaupt — Auch nicht Orpheus — Es wäre nicht nothwendig gewesen, die Seele aus allen Elementen zusammenzusetzen.

Digitized by Google

Achtes Hauptstück.

Daß die Seele nicht mit dem Weltall vermengt sey.

Diese herumflatternde Seelen machen in der Luft und im Feuer nicht ihre Funktionen. Warum einige diese Meinung annehmen und ihre Widerlegung—

Neuntes Hauptstück.

Von der Einheit der Seele und ihren Funktionen.

Nur eine Seele kann den Körper zusammenhalten.—Die Seele wohnt dem Körper nicht theilweise bey.

Zweites Buch.

Erstes Hauptstück.

Die Seele ist die Vollendung und Hauptform des natürlichen, organischen, mit dem Vermögen zu leben begabten Körpers.

Die Substanz ist dreifach: Materie, Form, und das aus ihnen zusammengesetzte — Materie und Form verhalten sich wie Wissenschaft und Contemplation — Körper nennt man gewöhnlich Substanzen — Was das Leben sey? — Der Körper ist nicht die Seele — Die Seele ist, als Form Substanz und verhält sich wie die Wissenschaft in Rücksicht auf Contemplation — Definition der Seele — Auch Pflanzen sind organische Körper — Körper und Seele machen einen Gegenstand aus — Die Seele ist das Wesen des Körpers, und zwar des natürlichen Körpers — Dies wird durch Beispiele erläutert — Der beseelte Körper hat das Vermögen zu leben — Leib und Seele machen ein beseeltes Thier — Ob die Seele vom Körper getrennt werden könne?

Zweites Hauptstück.

Wie und wodurch die Seele die endlich vollendende Form sey.

Man muß von der Seele nicht nur die formale, sondern auch die causale Definition angeben. —

Das

Das Vermögen sich zu ernähren kommt allen belebten Geschöpfen zu; in Pflanzen aber ist es das einzige Vermögen — Alle Thiere haben den Sinn des Gefühls — Die causale Definition der Seele — daß die Seele das einzige Princip aller Vermögen ist — Was den Unterschied der beseelten Wesen bestimme? — Materie und Form sind zu unterscheiden — Die causale Definition der Seele in engerer Bedeutung — Die Seele ist nicht der Körper — daß die Seele nur dem, für sie empfänglichen Körper beiwohne. —

Drittes Hauptstück.

Von dem Vermögen der Seele.

Herzählung der Vermögen der Seele — Die Pflanzen haben nur das Vermögen sich zu ernähren — Die übrigen beseelten Geschöpfe aber nebst diesen das Empfindungs und Begehrungsvermögen — Einige das Vermögen sich von ihrem Orte zu bewegen; einige das Erkenntnißvermögen. — Die Seele läßt eine gemeinschaftliche Definition zu — Jedoch darf die besondere nicht vernachläßiget werden — Zu diesem Behufe muß man alle Vermögen der Seele kennen — Ordnung der beseelten Geschöpfe —

Viertes Hauptstück.

Von der Nahrung — (von dem Vermögen sich zu ernähren) —

Vor dem Vermögen muß man erstlich das Objekt desselben betrachten — Das Geschäfte des Ernährungsvermögens ist die Erzeugung und der Gebrauch der Nahrung — Die Erzeugung erhält die Dauer der Geschöpfe ihrer Art nach — Die Seele ist die wirkende, abgezweckte und formale Ursache des Lebens — Die Meinung des Empedokles vom Wachsthume der Pflanzen wird widerlegt — Das Feuer befördert nicht das Wachsthum, als Haupturſache — Die Nahrung ist gewisser Maßen dem Körper entgegengesetzt — Daß, ähnliches vom Aehnlichen ernährt werde, wird mit voriger Meinung vergliechen. — Jeder ernährte Körper ist beseelt — Die ernährende

rende Seele ist ernährend, vermehrend, und erzeugend — Der beseelte Körper kann nicht ohne Nahrung seyn. — Im Ernährungsgeschäfte ist die Seele, der Körper und die Nahrung zu merken — Die finale Definition der ernährenden Seele — Jedes belebte Wesen muß Wärme haben —

Fünftes Hauptstück.

Von dem Empfindungsvermögen.

Das Empfindende leidet vom Empfindbaren — Warum sich die Sinne nicht selbst empfinden können? — Das Empfinden kann als Vermögen und als Handlung betrachtet werden — Daß die Empfindung in gewißer Bedeutung vom Aehnlichen und vom Unähnlichen herkommen könne — Man muß das schlummernde Vermögen, von dem entwickelten: und beide von der wirklichen Handlung des Vermögens unterscheiden — Das Leiden bringt entweder Zerstörung oder befördert die Vollkommenheit eines Wesens — Im letztem Sinne leiden wir bei der Empfindung — Das Erzeugende erzeugt zugleich das Vermögen zu empfinden — Das Empfinden ist vom Denken unterschieden — Was das Empfindungsvermögen sey? — und was empfindbar sey? —

Sechsstes Hauptstück.

Von empfindbaren Gegenständen.

Es giebt dreierlei Arten des Empfindbaren: die einem jedem Sinne eigenthümlich zukommenden; die allen Sinnen gemeinschaftlich zukommenden; und die zufälliger Weise empfindbaren Gegenstände —

Siebentes Hauptstück.

Was das Sichtbare, das Durchsichtige und das Licht sey.

Was das Sichtbare und die Farbe sey? — Was das Durchsichtige und das Licht sey? — Das Licht ist kein Körper — Empedocles wird zurechte gewiesen — Das Durchsichtige ist für die Farbe empfänglich — nicht alles Sichtbare wird beim Lichte gesehen

hen — Das Sichtbare kann das Auge nicht unmittelbar afficiren — Das Afficiren geschieht durch ein Medium — Die im Finstern leuchtenden Gegenstände erleuchten das Durchsichtige — Das Durchsichtige ist das Medium sichtbarer Körper — Kurze Darstellung der Meinungen neuerer Philosophen über diese Gegenstände —

Achtes Hauptstück.

Vom Tone, vom Gehöre und von der Stimme.

Der Ton ist zweifach — Zum Ertönen gehören zwei Körper und ein Medium—Die Luft ist das Medium; jedoch muß sie nicht zerstreut seyn —Was das Echo sey und woher es entstehe? — Wie das Thier höre? — Wodurch das Gehör verletzt werde? — Der die Luft erschütternde Körper muß eine plane Oberfläche haben — Wodurch man die Unterschiede der Töne wahrnehme? — Woher die Benennung des spitzigen, (hohen —) und schweren, (tiefen) Tones hergenommen sey? — Was die Stimme sey und warum man unbelebten Dingen auch eine Stimme zuschreibe? — Warum die Thiere keine Stimme haben? — Sie kommt nur Thieren zu, welche respiriren — Nähere Bestimmung der Stimme —.

Neuntes Hauptstück.

Vom Geruch und von dem Riechbaren.

Warum es schwer ist, über diesen Sinn ganz bestimmt zu sprechen? — Die Arten des Geruchs haben viel Aehnlichkeit mit den Geschmacksarten; das Gefühl ist im Menschen der feinste Sinn — Wir empfinden das Riechbahre und das Unriechbahre—Das Medium des Geruchs ist Luft und Wasser — Der Geruch kann nichts unmittelbar riechen — Der nemliche Geruch geschieht in verschiedenen Thieren auf eine verschiedene Art — Wie respirirende und nicht respirirende Thiere riechen? — Was das Geruchs-Werkzeug sey? —

Zehn=

Zehntes Hauptstück.

Vom Schmeckbarem und dem Geschmackswerkzeuge.

Was das Schmeckbare sey? — Der Geschmack hat keinen fremden Körper zum Medium — Er nimmt das Schmeckbare und das Unschmeckbare wahr — Das Feuchte ist das eigentliche Princip des objektiven Geschmacks — Der subjektive Geschmack hat das Vermögen befeuchtet zu werden — Arten des Geschmacks — Was das Geschmackswerkzeug und das Schmeckbare sey? —

Eilftes Hauptstück.

Vom Fühlbarem und dem Gefühle.

Welches ist das Medium des Gefühles? — Im Gefühle scheinen mehrere Contrarietäten zu seyn — Das Fleisch ist nicht das Gefühlsorgan — Das Gefühl empfindet durch das Fleisch, welches ein Medium desselben ist. — Zweifel dagegen — Auflösung derselben — Unterscheidung des Gefühls von den übrigen Sinnen — Die fühlbaren Gegenstände sind die Differenzen der Körper — Was das Gefühlsorgan sey? — Daß es das Mittelmaaß der fühlbaren Gegenstände ist — Das Gefühl nimmt das Fühlbare und das Unfühlbare wahr —

Zwölftes Hauptstück.

Von den Sinnen überhaupt.

Die Sinnen empfinden die Formen ohne Materie — Unterschied des Sinnorgans und dessen Vermögen — Warum die Sinnorgane keine Uebertreibungen aushalten können? — Warum die Pflanzen nicht empfinden? — Das Sinnorgan muß immer von empfindbaren Gegenständen afficirt werden — und das Vermögen dazu haben — Das Medium leidet — und afficirt den Sinnorgan —

Innhalt.

Drittes Buch.

Erstes Hauptstück.

Daß es außer diesen fünf Sinnen keinen äuseren mehr gebe, und daß das, allen Sinnen gemeinschaftlich Zukommende, kein eigenes Sinnwerkzeug habe.

Wenn es noch eine andere Empfindung gäbe, die nicht für die 5 Sinne wäre, so müßte es auch ein neues anderes Sinnorgan geben — auch müßte ein neues Medium für diesen Sinn da seyn — Alle vollkommene Thiere empfinden mittelst der gewöhnlichen Medien — Es giebt nur fünf Sinne — Man kann aber auch einen sechsten annehmen, nemlich den Geschlechtssinn — Wir haben keinen eigenen Sinn für das, allen Sinnen — Gemeinschaftliche. — Wie dasselbe empfunden werde? — Daß kein äuserer Sinn zwei Empfindungen beurtheile. — Ob es gut wäre, wenn wir einen einzigen Sinn hätten? — Ob der Sinn sich selbst und seine Handlung empfinde? — Das Gesicht kann nicht sich selbst und die Gesichtshandlung empfinden. — Die wirkliche Handlung des Empfindbaren und die wirkliche Empfindung sind zwar das Nemliche, aber auch von einander unterschieden — Das Wirken und Leiden in wirklicher Empfindung sind in dem leidenden Empfindendem — Ob das Empfindbare mit dem Empfindendem zu Grunde gehe? — Zurechtweisung der alten Naturforscher. — Die Sinne haben gegen das Empfindbare ein bestimmtes Verhältniß. —

Zweites Hauptstück.

Vom innerem Sinne.

Jeder Sinn unterscheidet das ihm eigenthümlich Zukommende. — Durch Empfindung unterscheiden wir mehrere den verschiedenen innen eigenthümlich zukommende Empfindungen. — Unterschiedene Sinne können nicht unterschiedene Gegenstände in unterschiedener Zeit unterscheiden. — Der innere Sinn ist der

Zahl

Zahl und Zeit nach untheilbar, der Art zu seyn nach aber theilbar.— Weitere Erklärung davon. —

Drittes Hauptstück.

Daß Empfinden und Denken nicht einerlei ist.

Die Alten hielten Denken und Empfinden für Einerlei.— Widerlegung derselben.—Denken und Empfinden sind unterschieden, weil nicht alle Thiere denken—weil wir auch falsch denken—weil Denken nicht ohne Vernunft geschieht — Die Einbildungskraft ist von der Meinung unterschieden. — Die Arten der Apprehension überhaupt. —

Viertes Hauptstück.

Von der Einbildungskraft.

Die Einbildungskraft ist kein Sinn. — Sie ist weder Vernunft noch Verstand. — Sie ist nicht eine Meinung.—Ursache davon. — Was die Einbildungskraft sey? — Warum es wahre und falsche Bilder der Einbildungskraft gebe? — Die Bewegung der Einbildungskraft ist von der Empfindung unterschieden.— Woher die Einbildungskraft ihren Namen habe? — Sie treibt Thiere und Menschen zu Handlungen an.—

Fünftes Hauptstück.

Vom Verstande.

Das Denkende leidet vom Denkbarem.— Der Verstand ist die Möglichkeit denkbarer Gegenstände. —Er ist nichts Körperliches — Die denkende Seele ist die mögliche Form denkbarer Gegenstände — Das Leiden des Verstandes ist ganz anders, als das Leiden der Sinne.—Der entwickelte Verstand kann sich selbst denken—Der Verstand beurtheilt die Gegenstände und ihre Wsenheiten auf eine verschiedene Art. —Durch die Sinne jene, und durch die Denkformen diese. — Auf gleiche Art verhält es sich mit — den mathematischen Wahrheiten. — Wie der Verstand leide, und wie er sich selbst denke? — Was denkbar sey? —

Innhalt.

Sechsstes Hauptstück.

Von der Vernunft.

Verstand kann als leidend und die Vernunft als wirkend angesehen werden. — Die Vernunft ist vom Körper getrennt, unvermengt wirksam und das Edelste in Menschen. — Die mögliche Erkenntniß ist von der wirklichen unterschieden. — Die Vernunft ist einzig unsterblich, der Verstand aber sterblich. — Anmerkung zu diesem Hauptstücke. —

Siebentes Hauptstück.

Von der doppelten Wirksamkeit des Verstandes.

Das Denken des Untheilbaren ist ohne Irrthum; des Theilbaren aber wahr und falsch. — Der Irrthum geschieht in der Synthesis der Anschauungen und Gedanken. Was der Verstand und die Vernunft sey. — Ueber den bloßen, über den transscendentalen und realen Verstand. — Weitere Erklärung über die Formen des Denkens und Anschauens. — Im realem Denken sind auch die bloßen Formen. — Die Vernunft hat nichts ihr entgegengesetztes, aus welchem sie erkannt werden könnte. — Verstand und Vernunft denken in ihren Formen das ihnen eigentlich zukommende, und können sich darinn nicht irren. —

Achtes Hauptstück.

Vom praktischen Verstande, und dessen Unterscheidung vom Contemplativen.

Ob das Vermögen zu wissen eher sey, als die Sache, die wir wissen? — Das Empfindbare macht das Empfindungsvermögen wirklich. — Wir verlangen angenehme Empfindungen, und verabscheuen unangenehme. — Das verlangende und fliehende Vermögen sind nur ihrem Begriffe nach unterschieden. — Die Seele denkt nicht ohne Phantasmaten. — Die Aesthemata und die Phantasmata verhalten sich so, wie ihre Vermögen. — Das zu verlangende und das zu fliehende erhält schon der Verstand durch die Phantasma-

tasmata. — Das Wahre und Falsche ist beinahe von der nemlichen Art, wie das Gute und Böse. — Ueber welche Dinge wir denken können.

Neuntes Hauptstück.

Vergleichung des Verstandes mit der Sinnlichkeit und der Phantasie.

Die Seele enthält in einer gewissen Bedeutung die ganze Natur in sich. — Der Verstand ist die Möglichkeit alles Denkbaren, und die Sinnlichkeit die Möglichkeit alles Empfindbaren. — Die Einbildungskraft ist keine Meinung und vom Verstande und der Sinnlichkeit unterschieden. —

Zehntes Hauptstück.

Einige Zweifel über das Vermögen sich zu bewegen.

Fragen über dies Vermögen. — Angebliche Theile der Seele. — Widerlegung. — Die Bewegung kommt nicht vom ernährendem Vermögen; — nicht vom empfindendem Vermögen; — nicht vom Verstande noch von der Vernunft; — auch nicht vom Begehrungsvermögen allein her. —

Eilftes Hauptstück.

Welches die Ursache der Selbstbewegung sey?

Das Begehrungsvermögen und der Verstand sind das Princip der Selbstbewegung. — Das praktisch Gute reitzt uns durch das Begehrungsvermögen zu Handlungen. — Eintheilung der Seele in ihre Vermögen. — Woher der Widerstreit der Vernunft und der Begierlichkeit komme? — Wie vielerlei das uns reizende Begehrte sey? — Daß in der Bewegung drei Dinge zu merken sind. — In wie ferne die Thiere begehren? — Wie unvollkommene Thiere bewegt werden und begehren? — Was in Widerstreite der Vernunft mit dem sinnlichem Begehren die Oberhand erhält? — Was die speculative und praktische Vernunft für einen Einfluß auf die Bewegung haben? —

Innhalt.

Zwölftes Hauptstück.

Vergleichung der ernährenden, empfindenden und vergleichenden Seele.

In allen lebenden Geschöpfen muß ein ernährendes Vermögen seyn. — Jedes lebende Thier muß Empfindung haben; — zum wenigsten den Sinn des Gefühls. — Die übrigen Sinne sind in Thieren des Guten wegen — Die äuseren Media leiden eine Veränderung. — Der Körper des Thieres kann kein einfaches Wesen seyn — Er ist nicht Etwas Erdigtes. — Die Uebertreibungen des Fühlbaren zerstören den Sinn des Gefühls, und durch ihn das Thier.—

Vorrede.

Alle Wissenschaften und Fertigkeiten; alle Gegenstände der Natur und Kunst werden entweder von uns empfunden oder gedacht. Denn alles in der uns erkennbaren Natur ist entweder ein Gegenstand von Außen oder ein Gedanke von Innen. Alle Erkenntniß also setzt das Vermögen zu empfinden und zu denken voraus. Wir mögen uns daher entweder zur Bebauung dieses oder jenes wissenschaftlichen Feldes entschließen, oder uns auch bemühen dieses oder jenes Gewerbe zu treiben: so müssen wir in beyden Fällen, —

wenn wir es nemlich über das Mittelmäßige bringen wollen — eine kultivirte Empfindungs und Denkungsfähigkeit in uns besitzen. Was kann daher wohl eines menschlichen Geistes würdiger seyn als diejenige Wissenschaft, die uns über diese Vermögen Unterricht ertheilt, und die uns, während sie uns unterrichtet, auf den höchsten Grad menschlicher Aufklärung erhebt! —

Diese und ähnliche Betrachtungen bestimmten mich von jeher zum Studium der Philosophie. — Ich suchte bey ihr Wahrheit und Beruhigung, ich suchte aber vergeblich. Bis ich endlich von den Werken eines Kants und eines Reinholds erleuchtet den Faden bemerkte, der mich aus dem ängstlichen Labyrinthe herausleitete. Bey ihnen fand ich, was ich suchte.

Da ich nun aber, vermög meiner Berufsarbeiten grösztentheils unter Römern und Griechen wandelte; dieses letztere bewunderungswürdige Volk aber ganz besonders meine Aufmerksamkeit auf sich zog; so war ich begierig, mich mit dem tiefdenkenden Aristo-

teles

teles bekannter zu machen; um zu erfahren, was der Scharfsinnigste unter ihnen von den wichtigsten Wahrheiten der Menschheit gehalten habe. Denn wahrlich! wenn je eine Nation die Aufmerksamkeit eines Philosophen verdient, so ist es gewiß diese. Denn keine Nation des Alterthums hat einen so hohen Grad von Ausbildung erstiegen; keine hat so viele philosophische Gesetzgeber, keine hat Aristotelese, keine hat Platone aufzuweisen.

Ich habe aus den Werken des Aristoteles die Bücher über die Seele ausgehoben, weil sie gleichsam in nucleo die Darstellung des Empfindungs- und Erkenntnißvermögens enthalten. Ich glaube den philosophischen Publikum durch die Uibersetzung dieser Bücher kein ganz gleichgültiges Geschenk zu machen; weil, so viel ich weiß, von diesen Büchern keine deutsche Uibersetzung existirt; und weil die aristotelischen philosophischen Werke, und unter diesen auch die Bücher über die Seele, der Grund und Boden sind, in welchem jener Keim liegt, aus dem, durch die glückliche Wartung unseres unsterblichen Kants der schöne Stamm

der Vernunft emporgestiegen ist, der nun zum Wohle und Glücke der Menschheit blüht, und von dem erst unsere Nachkömmlinge die süßen Früchte genießen werden. Welchem Freunde der Wahrheit muß es nicht das angenehmste Schauspiel seyn, die schöne Göttinn der Philosophie, die so eben vor unseren Augen in die Jahre der Mannbarkeit übertritt, in ihrer Kindheit, noch von Milch genährt zu erblicken, hören, wie sie schon jene Weisheit lallt, die sie heut zu Tage ihren zärtlichsten Freunden laut und deutlich offenbaret? —

Diese Bücher über die Seele können als ein Appendix zu Kants critischen Werken angesehen werden; welcher seinen Lesern den rohen Umriß und die gröbsten Lineamente von dem zeugt, was Kant ausgezeichnet, tiefer eingeprägt, verfeinert, verdeutlicht, ausgemahlt, und zum schönsten Gemälde gemacht hat. — Oder sie können auch als eine Art von Propaedevtik zu Kants critischen Werken dienen, um dem Verstande einleuchtend zu machen, wie die Vernunft von ihrer rohen Arbeit zu ihrer gänzlichen Vollendung

über=

übergegangen ist; wie sie vom rohen Umriße ein so schönes Gemählde verfertigt hat, das in unseren Tagen alle Freunde der Wahrheit bewundern.

Meinen Lesern erstlich sagen wollen, daß Aristoteles ein Mann von ausgebreiteter und tiefer Gelehrsamkeit sey, ist wahrlich eine ganz überflüßige Sache. Denn man betrachte nur die Anzahl seiner Schriften; überdenke die Aufklärungen, die wir im Fache der Philosophie, der Naturgeschichte, der Physick, der Rhetorik, der Poesie, der Grammatik, der Mathematik und anderer bloß von und durch ihm erhalten haben. Ohne ihm würden wir in diesen Fächern der Literatur um viele Jahrhunderte zurücke seyn. Er ist in Ansehung seiner gründlichen und tiefen Gelehrsamkeit, der wichtigste Philosoph unter den Griechen und derjenige, dem wir in eben der Rücksicht am meisten zu verdanken haben.

Doch dörfen wir, nebst dem Tiefsinne und der Gründlichkeit seiner Schriften, seine beynahe unglaubliche und unsägliche Belesen-

heit

heit nicht unbemerkt lassen. Er bearbeitet keinen Gegenstand, ohne zuvor die Meynungen aller seiner Vorgänger erzählt, geprüft und widerlegt zu haben. Wovon das ganze erste Buch von der Seele ein handgreiflicher Beweiß ist. Er ist ein wahres Magazin für die Geschichte der Gelehrsamkeit, und besonders für die Geschichte der Philosophie. Ja, ich glaube, daß es nicht eher möglich ist, eine vollständige Geschichte der Philosophie der Griechen zu erwarten, als bis der, an philosophischen Meynungen seiner Vorgänger unglaublich reiche Aristoteles, aus seiner Dunkelheit hervorgezogen und von mehrerern Gelehrten bearbeitet seyn wird.

Ich will jedoch denselben nicht von allen Fehlern frey sprechen. Er war eben so gut ein Mensch als alle unsere Schriftsteller Menschen sind. — Daß man in ihm scholastische Spitzfindigkeiten der Menge findet, ist ihm eben so wenig zu verargen, als den deutschen Schriftstellern zu Zeiten Luthers, wenn sie unter einander in ziemlich dicke Wortwechsel gerathen. Beydes entschuldigen die Sitten der damaligen Zeiten.

Ich

Ich habe es gewagt mich über dieses Werkchen des Aristoteles zu machen; weil ich, wie ich schon oben sagte, selbst Neigung und Liebe zur Philosophie habe, und weil ich glaube, daß sich kein Schriftsteller zur Uibersetzung eines Werkes anrüste; außer er bearbeitet das nemliche Fach der Literatur aus selbst eigenem innerem Drange. Denn um ein Werk richtig zu übersetzen, muß derjenige, der diese Arbeit über sich nimmt, in den Geist seines Schriftstellers dringen; seine Gedankenfolge kennen lernen; und was bey philosophischen Werken die Hauptsache ist, die Prinzipien zu entziffern wissen, um welche sich die ganze Sinnes- und Denkens-Art des Verfassers dreht; und aus welchen, als aus einem Zentrum alle Gedanken und Begriffe hervorgehen. Welches alles ohne Kenntniß des nemlichen Faches der Litteratur ohnmöglich geschehen kann.

Ich überlaß die Bücher des Aristoteles über die Seele nach Havenreuters Ausgabe, unter dem Titel: Commentarii Ioannis Ludovici Havenreuteri Med. Doct. Profes, & Archiatri Argentinensis — in Aresotelis — Philosopho-

rum

rum principis — De animo & parva naturalia dictos libros. Omnibus philoſophiæ ſtudioſis apprime utiles & neceſſarii. Francofurti E Collegio Muſarum Paltheniano. M. D. C. V. Als ich ſie das erſtemal laß, verlohr ich beynahe allen Muth; denn ſowohl die Unkorrectheit des Textes, als die Dunkelheit der Schreibart drückten mich ſehr darnieder. Demohngeachtet fieng ich in dieſen Finſterniſſen manche Blitze auf, die mich auf die Schätze muthmaßen ließen, die hier verborgen ſeyn konnten. Dieſes und noch folgender Umſtand, der vielen wunderbar ſcheinen wird, erhoben wieder meinen Muth. Ich ſahe, daß Brucker in ſeiner Hiſtoria critica Philoſophiæ, wo er von der Philoſophie des Ariſtoteles ſpricht, ſich unterſteht, den ſcharfſinnigſten Philoſophen, beynahe für nichts beſſeres, als einen philoſophiſchen Charlatan zu erklären; den witzigen Plato auf ſeinen Ruinen zu erheben; und beſonders über die Bücher von der Seele ſeinen Unwillen zu äußern. Ich ſah gar bald, daß Brucker zwar ein großer Gelehrter, aber kein großer Philoſoph ſey. Ich war um ſo begieriger das zu enthüllen, was Brucker für einige Dunkelheit hielt. Ich

wag-

wagte es daher das Werkchen noch einmal zu überlesen. Ich freute mich ungemein mehr Licht zu sehen. Nun entschloß ich mich das in deutscher Sprache niederzusetzen, was mir Aristoteles in griechischer zu sagen schien. Hier gieng mir in der Sache das volleste Licht auf.

Jedoch darf ich hier nicht vergessen, mit dem dankvollesten Herzen zu gestehen, daß ich eigentlich nur der kritischen Philosophie dieses Licht verdanke. Denn ich glaube zuversichtlich, daß nur sie der Schlüßel zur aristotelischen Philosopie ist. —

So wie derjenige, der ein Gemählde nach den Regeln der Kunst und des Geschmackes kennen gelernt hat, sehr leichte im groben Umriße von eben demselben, die einzelnen Farbenstriche, die rohen Lineamente und die kaum bemerkbaren Zeichendeutungen enträthselt, so halte ich dafür, daß nur ein kritischer Philosoph in den Geist der aristotelischen Schriften glücklich eindringen könne. Ich will nicht etwa damit gesagt haben, als ob ich dieser Mann wäre. Nein! ich habe

nur

nur einen Versuch gemacht, den sonst so dunklen Aristoteles für meine Landsleute, so gut ich es verstehe, zu erleuchten. Ich zweifle gar nicht, daß es Männer giebt, die mit mehr Kenntnißen ausgerüstet, viele Fehler entdecken werden, welches bey der Uibersetzung eines Aristoteles nicht anders seyn kann. Ja, ich gestehe, daß hin und her einzelne Stellen sind, in die man nur auf eine beynahe erzwungene Art einigen Sinn bringen kann. Doch hab ich das Meinige, als ein rechtschaffener Mann gethan. Ich habe den Text hin und her zu verbessern gesucht; ich habe die oft äußerst kurzen und dunklen Stellen mehr als zwanzigmal überlesen; bis ich durch eine übersetzte Interpunktion oder durch die Errathung eines ausgelassenen Wortes; durch angestrengtes Nachforschen, was hier wohl Aristoteles gedacht oder bey seinen Schülern vorausgesetzt haben mochte, einen mit dem Ganzen zusammenhängenden Sinn herausbrachte.

Ich hielte es vorzüglich für meine Pflicht, den Prinzipien des Aristoteles nachzuspüren, und das Ganze bey einzelnen Stellen nie

aus

aus den Augen zu laſſen. Es iſt bekannt, daß Ariſtoteles ſeine Bücher und ſeinen Unterricht in zwey Theile zertheilte; die einen nennte er ἐξωτερικοι; die anderen ακροαματικοι. * Jene waren für jedermann, und den Unterricht hierüber konnten alle Jünglinge ohne Auswahl anhören; dieſe aber waren nur für eine beſtimmte auserwählte Klaſſe verſtändlich und für die übrigen ein Geheimniß; und den

*) Ariſtoteles commentationum ſuarum duas claſſes conſtituebat; alia enim erat, quæ nominabat εξωτερικὰ alia, quæ appellabat ακροαματικα illa dicebantur, quæ ad rhetoricas meditationes facultatum, argutiarum, civiliumque rerum notitiam conducebant: hæc autem vocabantur, in quibus philoſophia remotior, ſubtiliorque agitabatur, quæque ad naturæ contemplationes, diſceptationesue dialecticas pertineret. Huic diſciplinæ acroamaticæ tempus exercendæ dabat in Liceo matutinum. Nec ad eamtemere quemquam admittebat, niſi quorum ante ingenium et eruditionis elementa, atque in diſcendo ſtudium laboremque exploraſſet. Illas vero exotericas eodem in loco veſperi faciebat, easque vulgo juvenibus abſque delectu dabat, atque eam δειλινον περιπατον appellabat, illam alteram ſupra, ἑωθινον. Utroque enim tempore ambulans diſſerebat, librosque ſuos earum rerum omnium commentarios ſeorſim diviſit, ut alii ἐξωτερικοι dicerentur, partim ακροαματικοι.

Gellius.

den Unterricht hierüber konnten nur Jünglinge genießen, derer Fähigkeiten, Fleiß und Talente die Probe hielten. Gellius erzählt, Alexander habe ihm Vorwürfe gemacht, daß er die acroamatischen Bücher divulgirt hätte. Allein Aristoteles antwortete ihm: er habe sie so herausgegeben, daß sie nur diejenigen verstehen könnten, die seinen Unterricht hierüber genoßen hätten. Daher glaubte ich mich nicht an diesen Werkchen über die Seele zu versündigen, wenn ich bey oft unbegreiflichen Dunkelheiten mir Auslegungen und Veränderungen erlaubte, die jedoch immer mit dem Ganzen dieses Werkes und mit den Prinzipien, dieses Philosophen, so weit sie mir bekannt waren, übereinstimmen.

Nachdem ich nun so gearbeitet hatte, reiste ich in Ferien nach Prag, um andere Auflagen in der öffentlichen k. k. Bibliothek hierüber zu Rathe zu ziehen, und um theils den Text zu verbessern, theils mittelst anderer Commentatoren in dunklen Stellen mehr Licht zu erhalten. Indessen hatte ich doch

durch

durch die Güte des so würdigen Herrn Bibliothekars Ungar Gelegenheit, Duwalls Ausgabe der aristotelischen Werke zu benutzen. Wo ich sodann noch manche Verbesserungen zu machen Gelegenheit hatte. — Auf diese Art entstand diese Uebersetzung.

Ich wünschte, daß jeder Gelehrte seinem Werke in der Vorrede einschaltete, wie er veranlaßt wurde, diese oder jene literarische Arbeit zu übernehmen; weil die Literärgeschichte, und die Kenntniß von den Schicksalen und den geheimen Entwicklungen des menschlichen Geistes ungemein gewännen.

In Ansehung des übersetzten Werkes hab ich noch folgende Anmerkungen zu machen:

Obschon diese Bücher des Aristoteles den Titel über die Seele haben, so handelt er hier doch eigentlich von dem beseelten Körper; so wie er im 4ten Buche der Erscheinungen, vom unbeseelten Körper handelt.

Zu jenen Büchern gehören noch als Supplemente folgende aristotelische Werkchen: περι αἰσθησεως και αἰσθητων über die Empfindung und das empfindbare; περι μνημης και ανα:μνησεως über das Gedächtniß und die Erinnerungskraft; περι ὑπνου και ἐγρηγορσεως über das Schlafen und Wachen; περι ἐνυπνιων über das Träumen; περι της καθ'ὑπνον μαντικης, über die Ahndungen durch den Schlaf (durch Träume.) περι της κοινης των ζωων κινησεως, über die Bewegung der Thiere; περι μακροβιοτητος και βραχυβιοτητος über das lange und kurze Leben; περι νεοτητος και γηρως, περι ζωης και θανάτου über die Jugend und über das Alter, über das Leben und übern Tod; περι αναπνοης über das Athemholen. Eigentlich hätte die Uibersetzung dieser Schriften mit den Büchern über die Seele erscheinen sollen; allein Mangel an Hilfsmitteln und Mangel an Zeit haben mich davon gehindert. Sollten aber competente Richter diese geschehene Unternehmung nicht als unnütz ansehen, so könnte es vielleicht geschehen, daß ich mich auch über diese Schriften wagte; wenn es nemlich meine sonstigen Berufsgeschäfte nicht unmöglich machen.

Ari-

Aristoteles theilt dieß Werkchen in 3 Bücher. Im ersten erzählt er die Meynungen der Alten über die Seele, und widerlegt sie, im zweyten stellt er seine eigene Meynung über die Seele und ihre Eigenschaften auf; und zwar erstlich überhaupt; sodann aber insbesondere vom Ernährungsvermögen und in Ansehung des Empfindungsvermögens vorzüglich von äußern Sinnen. Im dritten vom innerem. Sinne, vom Verstande und von der Vernunft; von der Bewegung und dem thierischen Körper,

Das erste Buch ist nach Havenreuters Ausgabe in 5 Hauptstücke zertheilt. Die Commentatoren pflegen auch das ganze Buch in 2 Theile zu zertheilen; wovon der erste die Vorrede und der 2te die Darstellung und Widerlegung der Meynungen der Alten enthält. Indessen gehen wir vor dieser Eintheilung vorüber, weil sie ihrer Ungleichheit wegen, eben nicht so nützlich ist, als die in Hauptstücke, welche gleichsam Ruhepunkte für die Leser abgeben. Nach Pacius aber ist das erste Buch in 9 Hauptstücke getheilt den ich auch in Ansehung dieser Abtheilung

ge-

gefolgt bin, weil es für die Leser angenehmer ist, mehrere schicklichere Orte zum Ausruhen zu finden. Obschon ich gestehe, daß Havenreuters Eintheilung nicht zu verachten ist.

Das zweyte Buch ist in 12 Hauptstücke zertheilt. Die Commentatoren haben es auch noch in Ansehung des Inhalts in vier Theile getheilt; der 1ste handelt von der Bestimmung und dem Wesen der Seele; der 2te von den Vermögen, in welche die Seele getheilt wird, überhaupt; der 3te von den Ernährungsvermögen; der 4te vom Empfindungs-Vermögen und besonders von äuseren Sinnen.

Von den Sinnen, das Gesicht ausgenommen, hab ich dasjenige, was nach neueren Beobachtungen angemerkt werden könnte, weggelassen; weil ich sonst, wider den Zweck unsers Aristoteles, eine Art von Abhandlung über jeden Sinn hätte beyfügen müssen; da doch hier nicht ex professo über diese Gegenstände gehandelt wird, sondern nur in so fern berühret werden, als sie zum

Zwe-

Zwecke des Ganzen etwas beytragen; auch spricht Aristoteles so allgemein und dabey so scharfsinnig und richtig, daß alle anderweitige Anmerkungen überflüßig wären.

Das 3te Buch ist in dreyzehn Hauptstücke zertheilt; welche in Ansehung des Inhalts nach Pacius's Uibersetzung in vier Haupttheile zusammengesetzt werden; von denen der 1te von der Zahl der äußern Sinne; der 2te von inneren Sinnen, der 3te vom Erkenntnißvermögen; und der 4te vom Vermögen sich zu bewegen, und vom Begehrungsvermögen handelt. Einige Commentatoren, als Averes, Albertus Magnus und andere fangen dieses Buch erst beym dritten Capitel an. Wir aber folgen Havenreuters Eintheilung; der nach Philoponus, Themistius und Thomas diese 3 Kapitel zum dritten Buche nimt; wir haben aber noch einen besondern Grund die letztere Eintheilung in unserer Uibersetzung anzunehmen; weil dieses 3te Buch von der denkenden Seele alleins zu handeln scheint, und mithin das Erkenntnißvermögen in sofern es zum Zwecke gehört, erläutert; zu welchen, wie bekannt, die

Sinnlichkeit gehört. Mithin können das erste und zweyte und dritte Kapitel als eine gleichsam in Grundlinien abgezeichnete Lehre von der Sinnlichkeit angesehen werden; in welcher Rücksicht sie sodann allerdings zu diesem Buche gehörte.

Ich habe im 3ten Buche, im 2ten und 3ten Kapitel Duwalls Ausgabe befolgt. Er nimt die Hälfte des 2ten Kapitels nach Havenreuter zum 1ten, weil dort noch von äußern Sinnen die Rede ist; und fängt in der Mitten des 2ten erst sein zweytes Kapitel an, weil dort die Lehre vom inneren Sinne ihren Anfang nimt, der das jedem äußeren Sinn eigenthümlich Zukommende gemeinschaftlich zusammenstellt und beurtheilt und mithin wesentlich von äußeren Sinnen unterschieden ist.

Daß die Schriften des Aristoteles oft nicht nur in ganzen Stellen; im Zusammenhange nemlich, sondern auch in einzelnen Worten äußerst dunkel und schwankend sind, will ich nur zur Probe dasjenige Wort anführen, auf dem gewißer Maaßen das ganze

ze Werk beruht. Er nennt nemlich die Seele εντελεχεια. Dieß Wort ist von jeher der Zankapfel der Critiker und Grammatiker gewesen. Cicero übersetzt es mit motio continuata & perennis. Allein dieß ist ganz unrichtig; weil Aristotoles der Seele keine Bewegung beylegt. Pacius und Havenreuter übersetzen es mit actus primus. Allein was ist das? — was heißt dieß? — Es hängt weder mit dem Ganzen des Werkes, noch mit den Principien des Aristoteles zusammen. — Ein gewißer Hermolauus hat es mit perfectihabia übersetzt. Der Sinn dieses Wortes scheint uns freylich dem Gedanken des Aristoteles am nächsten zu kommen; wenn nur der Ausdruck nicht so barbarisch und die Bedeutung zum Theile schwankend wäre. —

Ich habe die Gründe aller geprüft, kann aber keinem meinen Beyfall ertheilen. Ich zog hierüber den Suidas zu Rathe, der dieses Wort auf folgende Art bestimmt: Εντελεχεια Perfectio & subjecti, sive rei subjectæ forma. Hæc est forma, quæ ex certa elementorum collocatione & compositione ad materiam accedit, vel inseparabilis forma corporis. Nam εντελεχεια

eſt forma & perfectio corporis. Dicitur autem ἐντελεχειᾳ id, quod a corpore ſeperatum eſt, ut nauta a navi. Quæ ἐντελεχειᾳ, cum ſit extrinſecus, ordinat & exornat, & perficit ſubjectum. Quum igitur Ariſtotoles ἐντελεχειαν dicit, brutam & naturalem animam dicit, & inſeparabilem entelechiæ formam dicit. Quum vero rationis capacem ac rationis participem animam vocat entelechiam, ſeparatam a corpore formam intelligit. Entelechia eſt forma. Dicta autem eſt ἐντελεχειᾳ quod unum quiddam, & perfectum & continens ſit. Etenim forma unionis et perfectionis cauſa eſt materiæ. Nam & perfectio eſt ſubjecti, idque continet. Nam a ſua entelechia, i. e. a ſua forma præcipue, unum quodque dicitur, id, quod eſt, ſiquidem & ſtatua hoc ipſum ſtatuæ nomen habet, a ſua forma, non autem a materia, ex qua confecta eſt, necæs ſimpliciter apellatur. Porphyrius, ille Philoſophus Tyrius, qui contra Chriſtianos ſcripſit, animam vocat entelechiam.

Ich muß geſtehen, daß mir dieſe Bedeutung mit dem Zuſammenhange des Ganzen, und mit den Principien des Ariſtoteles am beſten zu harmoniren ſcheint. Ich habe

dieß

dieß Wort daher mit endliche Vollendung und Hauptform des Körpers oder kürzer, endlich vollendende Form des Körpers übersetzt."

Die Worte Aesthemata und Phantasmata scheinen mir so gut den Sinn dieser Worte zu bestimmen, daß ich wider die Deutlichkeit und Präcision zu handeln geglaubt hätte, wenn ich sie nicht beybehalten hätte.

Alle Anmerkungen sind entweder kurz und mit dem Texte aufs Innigste verwebt; oder lang und von den Innhalte einigermaßen entfernt. Jene hab ich in Text aufgenommen; jedoch durch Einklammerung unterschieden. Diese aber sind außer demselben. Diese Art einen dunklen Schriftsteller zu übersetzen verbreitet über den Text ein sehr vortheilhaftes Licht; so zwar, daß wenn jene kleine Anmerkungen, die oft in einem einzigem Worte bestehen, außer dem Texte wären, die Obscurität die nemliche bliebe und die zu häufigen Anmerkungen den Leser ermüden und abschrecken würden.

Daß

Daß ich mich nicht mehrerer und anderer Hilfsmittel z. B. der italienischen Uibersetzung bediente, ist die Schuld meiner Lage. Und ohngeachtet aller Mühe war es nicht möglich die italienische Uebersetzung zur Hand zu bekommen.

Ich habe gethan, was ich konnte. Es giebt freylich Männer, die es vielleicht besser gemacht hätten. Allein ich habe meinen Zweck erreicht, wenn ich durch meine unsägliche Mühe nur einiges Licht über ein Werkchen verbreitete, das mit einem undurchdringlichen Dunkel übernebelt zu seyn schien.

Commothau den 28ten des Januars 1794.

Michael Wenzl Voigt
Professor der Redekunst.

Erstes Buch.

Erstes Hauptstück.

Von der Würde, von dem Nutzen und von den Schwierigkeiten einer wissenschaftlichen Kenntniß von der Seele.

Wenn wir die Anmuth und Würde einer Wissenschaft beurtheilen, so pflegen wir die eine, der anderen vorzuziehen, theils, weil sie einen entschiedenen inneren Werth besitzt (in Ansehung ihrer systematischen Form, und der, durch sie, dargestellten inneren Wahrheit,) und theils, weil sie mehr nützt, und von bewunderungswürdigeren (vorzüglicheren) Gegenständen handelt. Die Kenntniß von der Seele aber, vereiniget beyde dieser Eigenschaften; sie kann daher unter den Wissenschaften, nicht mit Unrecht, einen der ersten Plätze behaupten. Ihre Kenntniß scheint nicht nur zur Wahrheit überhaupt, sondern, und zwar vorzüglich, zur Kenntniß der Natur sehr viel bey-

zutragen; weil sie gleichsam das (formale) Prinzip aller lebenden Geschöpfe ist. * Daher bemühen wir uns die Natur und das Wesen der Seele; und sodann dasjenige kennen zu lernen, was ihr nur zufällig zukommt (ihre außerwesentlichen Eigenschaften) von welchem ihr einiges allein eigen ist, (z. B. das Dencken) einiges hingegen, durch sie, den Thieren gemeinschaftlich zukommt. (z. B. das Leben, das Empfinden ꝛc.)

Allein es ist, wenn man die Sache von allen Seiten betrachtet, eine äuserst schwere Unternehmung. Da die Untersuchung von dem Wesen der Seele nemlich, und was sie eigentlich ist? — auch weit mehreren anderen Dingen gemein ist, (weil die Seele das formale Princip aller Dinge ist) so könnte man glauben, daß es nur eine einzige Methode geben könne, das Wesen der Dinge, die wir zu erforschen trachten, (die Seele nemlich kennen) zu lernen; so wie es einen einzigen Weg, in Ansehung der eigenthümlich zukommenden Accidentien, giebt, nemlich die Demonstration. (Man muß nemlich beweisen daß das Accidens zu diesem Gegenstande gehöre) Daher müssen wir diese Methode aufsuchen. — Ist sie aber nicht die einzige und gemeinschaftliche, so würde

* Auch wurde die Seele von einigen Alten für einen Strahl und Ausfluß der Gottheit gehalten, welcher auf die Leitung und Beschaffenheit der natürlichen Körper einen ganz besonderen Einfluß habe.

de uns die Behandlung dieses Gegenstandes sehr erschwert. Denn man müßte zu jedem Dinge, (dessen Seele man wissen will) die Methode suchen. — Wenn sich nun aber offenbaret, daß der Weg der Demonstration, (wie Hypokrates meynte) oder die Zergliederung des Gegenstandes, (wie Plato vorgab) oder auch ein ganz anderes Benehmen jene Methode wäre; so wird es noch viele Irrthümer und Schwierigkeiten geben, über die man Untersuchungen anstellen muß. Denn verschiedene Dinge haben verschiedene Principien (aus denen ihre Wesenheit hergeleitet werden muß,) wie z. B. Zahlen und Oberflächen *

Vor allem Anderem ist es nothwendig die Seele zu unterscheiden, und zu bestimmen, zu welcher Gattung sie gehöre, und was sie sey? — ob sie eine Substanz sey, ob sie unter die Quantität, oder unter die Qualität oder auch unter eine andere Gattung der Categorien gehöre? — ** Endlich ob sie ein bloßes Vermögen oder die end-

* Zahlen sind ein Aggregat von Einheiten; Oberflächen aber zwischen Linien eingeschlossene Räume. Jene setzen Einheit, diese Ausdehnung voraus.

** Plato in Timäus glaubt: die Seele sey eine Substanz; Xenokrates hält sie für eine Quantität; und der Peripatetiker Andronikus für eine Qualität. — Die Categorien sind die Formen des Denkens, durch welche der Verstand, dem durch die Einbildungskraft verknüpften Mannig-

lich vollendende Form des Körpers ist. * Denn diesen Unterschied darf man nicht für geringfügig halten.

Auch muß man untersuchen, ob sie theilbar ist, oder sich nicht theilen lasse? — ** Ob alle Seelen von einerley Art sind, oder nicht? — Und wenn sie nicht von der nemlichen Art sind, ob nur, in Ansehung der Art, oder nicht etwa auch in Ansehung der Gattung ein Unterschied statt finde? — Denn diejenigen, die bisher über die Seele sprachen und nachdachten, scheinen bloß die menschliche Seele, ihrer Aufmerksamkeit gewürdiget zu haben. *** Dabey muß man aber nicht vergessen, ob

nigfaltigen der Anschauung, Einheit des Bewußtseyn giebt. Hier setzt Aristoteles die Kenntniß der Tafeln voraus, in welchen die Categorien hergezählt werden. Es ist also hier die Frage: unter welche der Categorien die Seele zu zählen sey? — Siehe Κατηγοριαι Αριστοτελης.

* Siehe die Vorrede dieses Buches, wo die Erklärung des Wortes εντελεχεια zu finden ist.

** Wie Plato z. B. glaubte; daß sie in 3 Theile getheilt werde, wie wir unten hören werden; nemlich in die vernünftige Seele, die im Kopfe wohnt; in die zornige (leidenschaftliche) Seele; welcher in der Brust ihr Wohnsitz angewiesen ist; und in die (thierische) Begierden verlangende; welche unter das Zwerchfell verwiesen wurde. Cicero Tusculan. quæst.

*** Ohne Zweifel meint Aristoteles, daß, da eine Gattung in näherer und entfernterer Rücksicht ge-

ob die Seele in jedem Thiere eine und die nämliche Bestimmung λογος zulasse; oder ob sie im jedem besonderem Thiere eine andere habe; wie z. B. im Pferde, im Hunde, im Menschen, in einem Gotte? — * Ein Thier aber in einen allgemeinen Begriff zusammengenommen, ist entweder nichts, (reelles außer uns) oder (den einzelnen Empfindungen welche von der Einbildungskraft verknüpft werden,)nachfolgend. (Eine Folge aus der Verknüpfung des Mannigfaltigen der Anschauungen.) — Eben so ist es in anderen, wenn ihnen nemlich ein allgemeiner Begriff ertheilt wird. — **

Wenn

genommen werden kann, die Frage entstehe: ob die Seele, wenn es auch einen Unterschied der Art nach giebt, auch in Ansehung der näheren Gattung unterschieden sey? — So ist z. B. ein Mensch und eine Karpe von der nemlichen Art, in Ansehung der entfernteren Gattung; indem nemlich beide unter die Thiere gehören. In Ansehung der näheren Gattung aber; indem der Mensch zu den säugenden Thieren; die Karpe aber unter die Fische gehört, sind sie nicht einerley.

* Aristoteles scheint hier deswegen die Seele Gottes anzuführen, weil einige Philosophen glaubten, Gott sey ein unsterbliches Thier.

** Folglich auch mit der Seele; wenn ihr ein Begriff ertheilt wird, der alle Seelen in sich begreift; es wird nemlich das gemeinschaftliche aller Seelen abstrahirt und in eine Einheit verbunden, wo sodann eine den einzelnen Begriffen, nachfolgende Seele herauskommt.

Wenn es übrigens nicht mehrere Seelen (in einem Subjekte,) sondern Theile (einer und ebenderselben Seele) giebt, soll man eher die Seele im Ganzen oder ihre Theile untersuchen? — Es ist auch schwer zu bestimmen, welche (Theile oder Eigenschaften) unter einander und von einander unterschieden sind? — und ob wir in der Untersuchung mit den Theilen, oder mit ihren Wirkungen den Anfang machen sollen; ob wir nemlich eher das Erkennen, oder das Erkenntnißvermögen, eher das Empfinden oder das Empfindungsvermögen, und so auch bey anderen (Seelenfähigkeiten,) untersuchen sollen? — Wenn wir eher die Functionen (Wirkungen) untersuchen sollen; so entsteht wieder der Zweifel: welche von den gegenüber stehenden (Wirkungen) eher zu untersuchen sind; ob das Empfinden des Empfindungsvermögens, oder das Erkennen des Erkenntnißvermögens? —

Die Bestimmung des Erkennens, was Etwas an sich ist die (Definition des Wesentlichen) scheint aber nicht allein zuträglich, um die Gründe dessen zu begreifen, was einem Wesen (als Accidens) durch sich anhängt; wie in der Mathematik, in welcher man aus dem Begriffe des Geraden und Krummen, der Linie und der Oberfläche erkennt, wie vielen rechten Winkeln, die Winkel eines Dreyecks gleich sind: sondern im Gegentheile tragen die Accidentien zur Kenntniß eines Dinges viel mit bey. Denn da wir vermittelst der Einbildungskraft (welche die Erscheinungen der Sinne verknüpft) von den Accidentien eines

nes Dinges (welche immer Erscheinungen sind) wo nicht alle, doch die meisten angeben können, so wird es uns auch gelingen, (eben dadurch) von der Wesenheit selbst sehr schöne Wahrheiten entdecken zu können. — * Denn die Erkenntniß dessen, was Etwas ist, (die Definition) ist das Princip aller Gewißheit (in Ansehung dieses Gegenstandes nemlich.) — ** Wenn daher die Bestimmungen (Definitionen) uns nicht auf die Erkenntniß der Acci-

* Die Definition eines Dinges bestimmt seine Wesenheit; zeichnet die Gränzen derselben; und giebt den Fingerzeug und die Anleitung, auch das aus der Definition, muthmaßlich zu schliessen, was ihr, als Accidens; zukommt. Hingegen können wir von Dingen, deren Natur und innere Wesenheit, uns eben nicht bekannt ist, dennoch, wenn ihre Wirkungen nur sonst in den Gränzen des menschlichen Empfindungs und Erkenntnißvermögens liegen, über ihre Accidentien; die wir empfinden, und die, durch die Einbildungskraft, unserem Verstandesvermögen übergeben werden, ein sehr helles Licht erhalten; indem wir noch aus diesen bekannten Vorstellungen; auf homogene, mit ihnen in Zusammenhang stehende schliessen, und dergestalt die Accidentien, wo nicht alle, doch die meisten errathen. Welche Kenntniß über die Natur der Wesenheit des Dinges ein sehr vortheilhaftes Licht verbreitet.

** Von der Definition komme ich auf die Accidentien, wie von der Ursache auf die Wirkung; und umgekehrt: von den Accidentien schließe ich auf ihre Wesen, wie von der Wirkung auf die Ursache.

Accidentien führen, oder wohl gar uns nicht einmal auf die Vermuthung derselben leiten, so ist ihre Aufzeichnung eitel und ihre Erklärung dialektisch (scheinbar.)

Auch die Gemüthsbewegungen (Leidenschaften) erregen mancherley Zweifel: ob sie nemlich ein gemeinschaftliches Gut der Seele und dessen sind, in welchem die Seele wohnt, oder ob etwa eine unter ihnen der Seele einzig und eigenthümlich angehöre? — Diese Unterscheidung (λαβειν dieses Fassen ist zwar nothwendig, aber keineswegs so leichte. * Denn die meisten halten dafür, daß sie (die Seele) ohne Körper, weder leide, noch wirke; wie man es auch schon aus dem Zorne, aus dem Zutrauen, aus der Begierde und vorzüglich aus der Empfindung bemerken kann. (Die ohne Körper nicht denkbar sind.) Ihr alleiniges Eigenthum scheint das Denken zu seyn. Wenn es aber nichts anderes, als ein Vermögen der Einbildungskraft ist, oder doch ohne diese nicht statt findet, so kann sie auch ohne Körper nichts denken. (Erkennen.) ** Wenn aber einige Functionen

* Sie ist nothwendig, weil, wenn es nicht gelänge, diese Unterscheidung zu finden, die Seele von dem Körper nicht unterschieden, mithin nicht erkannt, und folglich gar nichts von ihr behauptet, also auch ihre Unsterblichkeit als bewiesen, nicht angenommen werden könnte.

** Viele Alte glaubten, unsere Kenntniße wären nichts, als Combinationen der sinnlichen Eindrü-

nen und Gemüthsbewegungen der Seele einzig eigen sind, so ist es möglich, die Seele von allen übrigen zu unterscheiden. Hat sie aber gar nichts eigenes, so kann sie (vom Körper) nicht getrennt werden. In diesem Falle gälte das von ihr, was (von mathematischen Wahrheiten, z. B.) von einer geraden Linie gilt; welcher, als einer geraden Linie, viele Prädicate zukommen; sie kann z. B. eine Sphäre aus Erz nur in einem Punkte berühren: die sie aber, wenn man sie, als getrennt (von der Sphäre) betrachtet, nicht berühren kann; weil sie bey dieser Verrichtung) als unzertrennlich, immer mit einem Körper in Verbindung gedacht werden muß. *

Alle

drücke, und selbst die abstraktesten Wahrheiten, wären nur Abstraktionen dieser Combinationen. Dieses Vermögen die sinnlichen Eindrücke zusammenzustellen, und die combinirten Vorstellungen zu verknüpfen, nennten sie Phantasie, Einbildungskraft. Mithin ist das Denken und Erkennen, nach dieser Voraussetzung, ohne Körper nicht einmal möglich.

* Den mathematischen Sätzen kommen Prädicate zu, die sie nur dann am Tag legen, bis sie den Sinnen vorgestellt werden. Aristoteles giebt hier selbst ein Beispiel von einer Linie. Wir wollen zur Deutlichkeit noch eins anführen. Die Winkel eines Triangels sind zwey rechten gleich. Ich kann diesen Satz nicht eher Wahrheit einräumen, bis er vor meinen Sinnen construirt da steht. So ist es auch in diesem Falle mit der Seele. Wenn sie vom Körper

Alle Leidenschaften scheinen mit dem Körper in Verbindung zu stehen; Zorn, Güte (Wohlwollen) Furcht, Mitleid, Kühnheit, Freude, Liebe und Haß; bey allen diesen leidet der Körper. Dieß kann man schon daraus ersehen, daß man zu gewißen Zeiten nicht irritirt, noch in Furcht versetzt wird, obschon sehr starke und offenbare Ursachen da sind; während man ein anderesmal von der geringsten und unbedeutendsten Veranlassung bewegt wird, (in Wärme geräth;) wenn nämlich schon im Voraus in dem Körper eine brausende Hitze erregt wurde; wie es sich auch wirklich im Zorne verhält. Noch deutlicher ersieht man dieß bey gewissen Personen, die oft vor einem Nichts, als vor einem furchtbarem Dinge, in ängstliche und furchtsame Bewegungen gerathen.

Wenn sich die Sache so verhält, so ergiebt sich, daß die Leidenschaften materielle Verhältniße sind, und daß ihre Bestimmung (Definition) eben denselben entsprechen müsse; so ist z. B. der Zorn diejenige Bewegung entweder des ganzen Körpers, oder eines Theiles desselben oder nur der Lebenskraft (δυναμεως) welche von dem Körper herkommt, und für den Körper wirkt. Daher ist es die Pflicht eines Naturforschers (Physikers) entweder über die Seelen überhaupt, oder über eine solche (die nemlich, nach dem izt gesagten,

das

per nicht getrennt werden kann, so kann sie von uns nicht anders, als mit und im Körper gedacht werden.

das Prinzip aller Leidenschaften wäre,) seine Untersuchungen anzustellen. *

Die Physiker und Dialectiker aber werden jede (von diesen Leidenschaften) z. B. den Zorn auf eine ganz verschiedene Art bestimmen. Denn der eine (der Dialectiker) nennt ihn eine Begierde sich zu rächen, oder so etwas ähnliches. Der andere eine Ebullition des sich um dem Herze befindlichen Geblütes oder der sich eben daselbst befindlichen Wärme. Auf diese Art giebt einer die Materie, der andere die Form, und den vernünftigen Grund (λογος jener Erscheinung) an. Denn dieser vernünftige Grund ist die Form (Bedingung) dessen was in der wirklichen Materie geschieht. Denn sie ist nothwendig in einer Materie, in welcher Etwas (eine Erscheinung) vorgehen wird. Auf eben dieselbe Art wird auch ein Haus definirt; der eine sagt: es sey eine Bedeckung, die uns gegen die Unbequemlichkeiten der Winde, des Regens und der Hitze sichert. Der andere thut dar, daß es aus Steinen, Ziegeln und Holz besteht. Ein anderer nimmt (obige) Form, dieser letzteren (Materie) wegen an, (und verbindet also obige bey-

* Was hier Aristoteles im Zweifel hersagt, bestimmt er im 1sten Buche von den Theilen der Thiere im 1sten Kapitel; und zu Ende dieses Hauptstückes. Wo er beweißt, daß der Physiker nur in so ferne die Seele betrachtet, als sie auf dem Körper wirkt. Die Seele aber überhaupt und vorzüglich, in so fern sie denkt und erkennt, fällt der Philosophie anheim.

beyde Definitionen) * — Welcher unter diesen ist nun der Physiker? — Dieser der die Materie angiebt, und die Bedingung derselben (Form) übersieht? — oder jener, der einzig die Bedingung (Form) vor Augen hat? — Oder vielmehr der, welcher beyde verknüpft? — (Da wir diesen zu unserem Vorhaben nicht brauchen, so entsteht bloß die Frage:) Was sind beyde vorhergehende?

Oder giebt es vieleicht, außer dem Physiker, einen anderen, der die von der Materie nicht zu trennenden Leidenschaften, als solche, betrachtete? — Der Physiker betrachtet alles, was Operation und Leidenschaft eines solchen Körpers und einer solchen Materie ist. Mit denjenigen (Beschaffenheiten der Materie) aber, die nicht von der Art sind, beschäftigen sich wieder andere. So sind einige die Hauptbeschäftigung des Künstlers, des Handwerksmannes, des Arztes. Die Betrachtung desjenigen, was zwar nicht von den Körpern getrennt werden kann, aber dennoch keine Leidenschaft eines solchen Körpers ist, sondern, als abgezogen von ihm betrachtet wird, ist das Objekt der Mathematiker. Dasjenige aber, was von dem

* Aristoteles im zweyten Buche der letzteren Bücher der Analytik, im 10ten Kapitel, giebt 3 Arten von Definitionen an: die formale oder dialektische; die materiale oder physische; und die zusammengesetzte; welche in allen Künsten angewandt wird, die sich mit der Materie beschäftigen.

dem Körper getrennt ist, und als solches betrachtet wird, liegt vorzüglich auf dem Felde der Philosophie.

Doch laßt uns wieder dahin zurückkehren, von woher unsere Untersuchung ausgieng. Wir sagten: daß die Leidenschaften der Seele, als solche, von der Materie der Thiere (der Körper) nicht getrennt werden können; und daß Furcht und Zorn (von der unter ihnen wirkenden Materie) nicht eben so getrennt werden können, wie (die Mathematiker) eine Linie oder Oberfläche (von aller Materie abgeschieden vorstellen.)

Zweytes Hauptstück.

Einige Meynungen der Alten über die Seele und ihre Gründe.

Ehe wir unsere Betrachtungen über die Seele begannen, entstanden in uns schon im Voraus Zweifel und Einwürfe. Es wird daher nothwendig seyn, die Gesinnungen unserer Voreltern über diese Materie abzuhören; um das Richtige aus ihnen herauszuheben, vor dem Unrichtigen aber uns selbst zu warnen.

Am

Am zweckmäsigsten werden wir den Anfang unserer Untersuchung machen, wenn wir vor allem Anderem dasjenige festsetzen, was unserer Seele, ihrer Natur nach, zuzukommen scheint. — Das Belebte ist von dem Unbelebten vorzüglich durch zwey Dinge unterschieden: durch die Bewegung nemlich, und durch die Empfindung.

Auch schon unsere Voreltern haben uns diese zwey (Unterscheidungs-Merkmale) angezeigt. Denn einige unter ihnen sagen: die Seele sey dasjenige, was hauptsächlich und vorzüglich am ersten den Körper bewegt. Und da sie nun glauben, daß dasjenige, was sich nicht selbst bewegt, auch nicht etwas Anderes bewegen könne, so halten sie die Seele für etwas, das sich selbst bewegt, Daher meinte Demokritus: die Seele sey Feuer und Wärme. Denn, da die Gestalten der Atomen (der kleinsten und untheilbarsten Partikelchen) unendlich verschieden sind, so meinte er, die runden machten eigentlich das Feuer und mithin die Seele aus. Von der Art sind die Sonnenstäubchen, die wir in Sonnenstrahlen, welche durch das Fenster hereinb ticken, bemerken, und die der Saamen aller Dinge und der Urstoff der ganzen Natur wären. — Eben so dachte Leucippus. Daß gerade runde Körperchen (das Feuer und mithin) die Seele ausmachen sollen, thun sie deßwegen, weil dergleichen Kügelchen * am geschicktesten durch alle

* σφαιρικὰ Figürchen. — Eine abderitische Art zu reden, weil Demokritus, wie bekannt,

alle Körper ein und durchdringen können, und weil sie am leichtesten Bewegung annehmen, und wieder mittheilen; daher glauben sie, daß die Seele dasjenige sey, welches in allen Thieren Bewegung hervorbringt. — Daher war ihnen das Leben nichts anderes als ein Athmen. Denn sie meinen, daß, während jene Kügelchen (die indem sie selbst äußerst mobil sind, auch die Seele, die aus solchen Kügelchen besteht, in Bewegung setzten,) durch die Zusammenziehung und Zusammendrückung des Körpers wieder herausgedrängt würden, durch die Respiration ein gehöriger Ersatz geschehe, indem nämlich, durch dieselbe, andere ähnliche Kügelchen herbeyeilen, die noch dazu, weil sie die Seele zusammen halten, damit sie nicht gänzlich verfliege, allen jenen Kügelchen den Ausgang versperren, welche schon einmal in dem Thiere selbst sind. Daher leben Thiere so lange, als sie das Geschäfte des Ein und Ausathmens verrichten können. *

Was einige Pythagoräer noch zu behaupten suchen scheint ganz auf das nehmliche hinauszulaufen.

---

aus Abdera war. Weil Aristoteles die Eigenheit dieses Wortes ausdrücken wollte, so hab ich es durch Kügelchen übersetzt, obschon es eigentlich Figur — Gestalt heißt.

* Daß also auf diese Weise, so lange das gänzliche Aushauchen der Kügelchen, durch das Einhauchen anderer verhindert wird, so lange ein solches Gleichgewicht statt findet, und ein gleich großer Ersatz geschieht, die Thiere ihr Leben fortfristen, und fortexistiren.

sen. Denn einige sagen, die Seelen wären die, in der Luft, spielenden Sonnenstäubchen. Andere hingegen nennen das die Seele, welches diese Stäubchen in eine solche Bewegung setzt; weil sie selbst bey der größten Ruhe und Stille unaufhörlich fortspielen. * Eben dahin verlaufen sich jene, die da behaupten, die Seele sey dasjenige, was sich selbst bewegt (was das Prinzipium der Bewegung in sich selbst habe). Denn sie glauben, die Bewegung sey dasjenige, was der Seele ganz eigentlich und alleinig zukommt; alles Uibrige hingegen, würde durch die Seele thätig (bewegt), sie selbst aber nur durch sich selbst; weil alles was Bewegung hervorbringt, wieder selbst bewegt worden sey. **

Auf ähnliche Art nennt Anaxagoras die Seele dasjenige, was Bewegung hervorbringt. Und wenn ein anderer *** glaubt: daß das Gemüth (Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft) alles

* Dieser Meinung soll Archelaus, der Lehrer des Sokrates, zugethan gewesen seyn.

** Dieser Meinung war Timäus und Plato; wie wir aus seinem Phädrus und Timäus, aus dem 10ten Buche von Gesetzen, und noch aus anderen Stellen seiner Schriften ersehen. Vorzüglich hat er sie in Phädrus dargestellt, welche schöne Darstellung uns Cicero in somnio Scipionis und in 1mo Tusculanar. wieder geliefert hat.

*** Einige wollen aus dem 8ten Buche des Augustinus de civitate Dei diesen Quidam entdeckt ha-

alles bewege, so ist er doch nicht ganz der Meynung des Demokritus. Denn dieser hielt die Seele und das Gemüth (in obiger Bedeutung) schlechterdings für eins und das nemliche, weil er eine jede Erscheinung für Wahrheit erklärte (und mithin Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft vermengte, und für Eins und ebendasselbe erklärte.) Daher sage Homer ganz richtig: Hektor (in seinem Blute, auf die Erde hingestreckt,) liege ohne Gemüth da. * Er spreche also nicht vom Gemüthe, als einem Vermögen, die Wahrheit zu begreifen, sondern Seele und Gemüth sind bei ihm einerley. Anaxagoras ist in seinen Behauptungen weniger bestimmt, in vielen Stellen glaubt er, die Seele wäre die Ursache alles Guten und Wahren; ** anderswo aber, will er beweisen, die Seele sey nichts, als das Gemüth. Denn in allen Thieren (ohne Ausnahme) in kleinen sowohl, als in großen; in edleren eben so, als in unedleren nehme man ein Gemüth wahr. Allein jenes Gemüth (in engster Bedeutung) dessen Eigenthum die Weisheit ist, (die gebildere

haben; es soll Archelaus, der Lehrmeister des Sokrates, gewesen seyn.

* Er seye also, indem er des Empfindungsvermögens beraubt sey, auch des Verstandes und der Vernunft beraubt.

** Mithin gleichsam die Leiterinn des Gemüthes, und insbesondere der Vernunft; und also etwas anderes, als das Gemüth überhaupt und die Vernunft insbesondere.

Vernunft) scheint nicht allen Thieren, ja nicht einmal allen Menschen zuzukommen. * Alle diese also, welche die Bewegung lebendiger Dinge zu ihrem Hauptaugenmerke machten, glauben, die Seele sey das, was sich am leichtesten bewegen könne.

Diejenigen aber, welche das Erkennen und Empfinden (das Erkenntniß und Empfindungsvermögen) der Seele vorzüglich betrachten, behaupten: die Seele enthalte die Urstoffe aller Dinge. Einige lassen die Seele aus mehreren Urstoffen bestehen, andere aus einem einzigen. So meint Empedokles, die Seele bestehe zwar aus allen Elementen, ein jedes Element für sich, mache aber wieder eine Seele aus; (vermittelst derer der Mensch das von Außen erkenne, was von diesem Elemente abgeleitet, oder ihm ähnlich ist. **) Denn er sagt:

Als

* Aristoteles vergleicht anderswo die Vernunft mit der Hand. Wir bringen alle schon unsere Hände mit auf die Welt. Aber erst nach langer Zeit werden sie geschickt und behände, und erst, nach Jahren können wir uns derselben zu bestimmten Arbeiten bedienen. Eben so ist es mit der Vernunft. Wir bringen alle das Vernunftvermögen mit auf die Welt, aber eine gebildete Vernunft erlangt man erst nach vielen Jahren, und da nur, eine geringe Anzahl von Menschen.

** Denn die Alten von dieser Art rationirten so: ähnliche Dinge kann man nur wieder durch etwas

Als Erde erkennen wir das Erdichte;

Als Wässerricht — das Wasser;

Als Aetherisch (lüftig) — den himmlischen Aether (die Luft)

Als Feuer — das verzehrende Feuer.

Als Liebe — die Umarmungen (στοργην vim attractivam, die Anziehungen.)

Als Haß — den Krieg (die Abstoßungen) vim repulsivam *)

So sagt auch Plato in seinem Timäus, daß die Seele aus Elementen zusammengesetzt sey; weil ähnliche Dinge nur wieder durch etwas ähnliches erkannt werden können, und alle Dinge aus Elementen (Grundstoffen) bestehen. **) Auf ähn-

---

was Aehnliches erkennen; da nun die Seele alles Aeusere erkennt, so müßte sie auch allen äuseren Dingen ähnlich seyn. Nun sind aber äusere Gegenstände unendlich (an der Zahl und an der Verschiedenheit) folglich muß ihnen die Seele, da sie ihnen doch ähnlich seyn muß, den Elementen (Principien) nach ähnlich seyn; weil sie ihnen ihrer unendlichen Verschiedenheit nach nicht ähnlich seyn kann.

* Diese Meinung des Empedokles haben die Commentatoren in folgende Verse gebracht:

Terram namque homines ex terra vidimus ipsi:
Sic genus ex unda nostrum, cognovit & undam:
Æthere divinum, sic æthera, & ignibus ignes,
Visus amore amor est, tristi discordia lite.

** Die vorletzte Anmerkung wird unseren Aristoteles hier verständlich machen; denn er ist hier

liche Art finden wir in dem Buche über die Philosophie, * die Meinung, daß die Seele, ** aus der Idee der Einheit, aus der ersten Länge, Breite und Tiefe zusammengesetzt sey; und auf eben dieselbe Art wären auch die übrigen Dinge zusammengesetzt. *** Auf eine andere Art meynt Plato: die Vernunft (a priori) sey eine Einheit; die Wissenschaft in ihr (Vernunft empirisch angewandt) aber der Zweyer, denn sie kömmt einzig von

sehr kurz, weil er bei seinen Schülern, welche nach damaligen Zeiten (siehe die Vorrede) seine eigentlichen Leser waren, die Bekanntschaft mit den philosophischen Meinungen seiner Landsleute voraussetzen konnte.

* Die griechischen Commentatoren erzählen uns, Aristoteles habe in dem Buche περι Φιλοσοφιας von dem hier die Rede ist, die ungeschriebenen Meinungen des Plato, und alles, was Plato und Pythagoras, über die Dinge und ihre Prinzipien gedacht haben, gesammelt.

** Plato nennt daselbst die Seele ein Thier (ζωον); worüber er aber schon von Aristoteles in der Metaphysik cap. 3 zu rechte gewiesen wird.

*** Philoponus macht uns hier aufmerksam, daß Plato und Pythagoras ihre philosophischen Meinungen in Nummern und Zahlen eingehüllt haben. Vorzüglich drückten sie die Formen (wesentlichen Bedingungen) aller Dinge durch Zehner aus. Sie wählen deswegen Zahlen, weil die Zahlen ihren, ihnen untergelegten Gegenstand eben so scharf begränzen und richtig bestimmen, als die Formen die Materie begränzen und bestimmen; und weil zweitens, die Zahlen eben so

von der Einheit (Vernunft a priori) her; die Meinung, (Verstand und Vernunft auf Erscheinungen angewandt,) sey die Zahl der Oberfläche der Breite; der Dreyer nemlich; — und die Sinnlichkeit, (das unmittelbare Anschauen,) die Zahl der Solidität (der Höhe an der Vierer nemlich.) Denn sie hielten die Zahlen, welche die Urstoffe der Dinge

in

so gut aus ihrem Principium, nemlich der Einheit, herfliessen, als die Formen (wesentlichen Bedingungen der Dinge) aus ihrem einzigem Principium, nemlich, der Gottheit, hergeleitet werden. Die Denarien oder Zehner wählten sie aber deswegen zur Bezeichnung der Formen aller Dinge; weil diese an sich für etwas vollkommenes galten, so mußten sie also wieder durch etwas Vollkommenes bezeichnet werden, nun wurden aber die Denarien für eine vollkommene Zahl gehalten; weil sie, in Betracht dessen, daß man von Eins bis Zehne zählt, und sodann immer wieder von Vornen anfangen muß, alle Zahlen in sich enthalten. Folglich glaubten sie die Formen aller Dinge nicht besser bezeichnen zu können. Uebrigens wurden sie von den Zahlen 1, 2, 3, 4, ganz hingerissen, weil sie zusammenaddirt einen Denarium oder Zehner ausmachen. Nun meinte Plato, die Seele bestehe aus den allerersten 1, 2, 3, 4, unter welchen er folgendes verstand: die Seele besteht erstens nicht aus einer Einheit, sondern aus der Idee einer Einheit; denn die Einheit sey an sich keine Zahl, sondern nur der Anfang des Zählens, so wie die Idee an sich nicht ein Etwas, sondern nur das Principium aller Dinge sey, auf welche

sie

in sich enthalten, für die Formen (wesentlichen Bedingungen) und Prinzipien aller Dinge. Weil alle Dinge entweder durch die Vernunft a priori oder durch die Wissenschaft (empirische Vernunft oder durch Meynung (Verstand auf Erscheinungen angewandt,) oder durch Sinnlichkeit (durch unmittelbare Anschauung beurtheilt und verstanden) werden; und diese Zahlen die Formen aller Dinge sind. *

Nun

sie bezogen wird. Folglich hielt er die Seele für einen Punkt, (Idee der Einheit) welcher der Einheit entsprach; — für die erste Länge, welche dem Zweier entspricht, weil sie mit zwey Punkten begränzt wird, oder besser, weil jede Linie zwischen 2 Punkten liegt; — für die erste Breite: weil jede Figur von einiger Breite zum wenigsten ein Triangel seyn muß, oder besser, weil jede Fläche, zum wenigsten zwischen drei Punkten liegt, die nicht in einer Richtung sind, mithin der Zahl drei entspricht; — für die erste Höhe, welcher die Zahl vier entspricht; weil die erste aus den soliden Figuren (die Pyramide) welche aus mehreren Oberflächen besteht, zum wenigsten aus 4 Triangeln zusammengesetzt seyn muß; oder besser, weil diese Pyramide zwischen vier Punkten liegt, die nicht in einer Richtung und nicht in einerlei Fläche liegen. Daher nannte Plato die Seele die erste Idee der Einheit, die erste Länge, Breite und Höhe, oder die ersten Zahlen 1, 2, 3, 4.

* Plato ratiocinirte so: die Seele ist aus den ersten 1, 2, 3, 4, zusammengesetzt; nun ist aber die Vernunft a priori eine Einheit, weil sie gleich der Einheit einfach ist, und zu aller übri-

Nun bemerken aber einige Andere, daß die Seele nicht nur etwas Bewegendes, sondern auch Er-

brigen Erkenntniß die regulativen Principien an die Hand giebt; — die Wissenschaft (empirische Vernunft) ein Zweier; weil sie aus der Vernunft a priori so hervorfließt, und mit ihr Eins ausmacht, wie der Zweier daraus entsteht, wenn eine Einheit zu einer andern Einheit hinzugethan wird;—die Meinung (Verstand auf Erscheinungen angewandt) ein Dreier, weil sie daraus entsteht, daß ich aus einem Vordersatz, durch einen Mittelsatz, (durch eine unter den Obersatz gelegte Erscheinung,) eine Schlußfolge ziehe, welche wahr oder falsch, und folglich noch von zweierlei Auslegung ist; eben so wie ein Dreier, bei dem man zu einer Einheit, eine Einheit und wieder eine Einheit hinzusetzt; — die Sinnlichkeit ein Vierer; weil wir durch die Sinne bloß Körper wahrnehmen, welche durchaus solide Gegenstände sind; und weil die einfachste solide Figur (Pyramide) aus vier Triangeln besteht; nicht zu gedenken, daß noch jeder Körper, nach der Meinung der Alten, aus vier Elementen zusammengesetzt ist. — Da nun also Vernunft a priori; empirische Vernunft Meinungen; (im obigem Sinne) und Sinnlichkeit, den Zahlen 1, 2, 3, 4, gleich sind, also ist die Seele, aus dem Gemüthe (Vernunft a priori) — aus der Wissenschaft (empirische Vernunft) — aus der Meinung (Verstand auf Erscheinungen angewandt) — und aus der Sinnlichkeit (unmittelbare Anschauung) zusammengesetzt.

Um nicht zu dunkel zu seyn, muß ich noch anmerken, daß die Alten alle Gattungen er-

kenn-

Erkennendes sey; sie verbanden daher beide Meinungen, und behaupteten: die Seele sey eine sich selbst bewegende Zahl. *

Alle Philosophen sind, in Ansehung der Elemente, (Urstoffe aller Dinge,) sehr verschiedener Meinung: vorzüglich sind diejenigen welche körperliche Urstoffe annehmen, von denen unterschieden

---

kennbarer Dinge in vier Klasse theilten. Die 1ste Klasse enthielt die Axiomata, oder Sätze, die wir ohne alles Vernünfteln von selbst erkennen, und die ersten, schon an sich, erkennbaren Principien; das Vermögen dieser Erkenntnisse nannten sie νοῦς, Vernunft a priori. — Die 2te Klasse enthielt jene Kenntnisse, die wir erst durch Ratiocination, durch Urtheile und Schlüsse einsehen; die Darstellung dieser Kenntnisse wurde Wissenschaft genannt (ἐπιστήμη) empirische Vernunft.

Die 3te Klasse enthält jene Kenntnisse, die noch unbestimmt sind, und daher der Veränderung und der Unbeständigkeit unterliegen, und die, obschon sie durch Ratiocination erzeugt werden, dennoch wahr oder falsch seyn können; ihre Erkenntniß wurde Meinung (Verstand auf Erscheinungen angewandt δόξα) genennt.

Die 4te Klasse enthält Kenntnisse von einzelnen Dingen, (Individuen) die man unmittelbar wahrnimmt; das Vermögen solche Kenntniße aufzunehmen, heißt Sinnlichkeit (Anschauungsvermögen).

* Dieser Meinung war Xenokrates. Er nannte die Seele eine Zahl; weil sie alle Dinge erkennt,

den, die unkörperliche angeben; und von diesen beyden wieder diejenigen, welche sie (die körperlichen und unkörperlichen) vereinigen, und aus beiden die ersten Elemente Urstoffe zu bilden suchen. * Sie zertheilen sich aber auch noch in Ansehung der Anzahl derselben; einige meinen: es gäbe ein einziges Element; andere geben mehrere an.

Nach diesen Gesinnungen aber, suchten sie auch die Seele zu bestimmen; denn, daß sie den Grund der Bewegung in die Wesenheit der Elemente setzten, ist nicht inkonsequent gedacht. Daher glauben einige, (z. B. Hyparchus Metapontinus,) die Seele sey ein Feuer, Flämchen; weil es äußerst subtil, und unter allen (angeblichen) Elementen, dasjenige ist, welches am wenigsten körperlich zu seyn scheint; auch ist es äußerst mobil, und bewegt auch andere Dinge am leichtesten. Demokritus erklärt uns nun schärfer (als oben;) warum der Seele beydes (Bewegung und Erkenn-

kennt, die aus Zahlen, als ihren Principien zusammengesetzt sind; sich selbst bewegend aber; weil sie das erste Princip der Bewegung in sich enthalten soll.

* So nahmen diejenigen körperliche Elemente an, die da behaupten, die Seele bestehe aus kleinen Körperchen, wie etwa die Sonnenstäubchen sind; unkörperliche diejenigen, die die Seele aus dem subtilsten Elementen zusammensetzen; und beide verbindet Empedokles, der nebst den körperlichen 4 Elementen, noch Liebe und Haß zu Elementen macht.

kenntniß,) zukomme; denn Seele und Gemüth, Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft, sind bei ihm Ein und Ebendasselbe; weil sie aus den ersten und untheilbarsten Körperchen bestehen. Wegen der Subtilität dieser Theile und ihrer Figur wegen, bringen sie leicht Bewegung hervor und nehmen sie eben so leichte an. Nun aber ist die runde Figur die mobilste aller Figuren. Folglich sey Gemüth,(Vernunft,) und Feuer einerley (weil das Feuer eben aus so runden Körperchen besteht.)

Anaxagoras scheint die Seele für etwas Anderes und das Gemüth auch für etwas anderes zu halten; wie wir schon oben anmerkten. Indessen bedient er sich beider, als ob sie eine Natur ausmachten. Jedoch setzt er die Vernunft (νους) als das Prinzip aller Dinge oben an; sie allein sey unter allen Dingen einfach, unvermischt und lauter. Diesem nemlichen Prinzip eignet er nun (obige) beide Eigenschaften zu: die Erkenntniß nemlich, und die Bewegung; indem er sagt, die Vernunft setze das All in Bewegung.

Aus mündlichen Sagen scheint es; daß Thales die Seele für etwas Bewegendes hielt; denn er meinte die Seele habe einen Magnet weil sie das Eisen bewege. *

Dio-

* Denn so wie der Magnet das Eisen verspürt, bewegt er es an sich (zieht es an) so erkennt die Seele äusere Gegenstände, und setzt alle, außer ihr, in Bewegung.

Diogenes hielt die Luft, so wie einige andere Philosophen, für die Seele. Denn er nahm sie für den Urstoff aller Dinge, und die feinste aller Substanzen an. Daher könne die Seele erkennen, und (alles) bewegen. Erkennen; weil die Luft das Erste aller Dinge ist, von dem das Uibrige herkömmt; * (alles) bewegen; weil sie die subtilste Substanz ist.

Aber auch Heraklitus sagte: die Seele sey der Urstoff; und sie sey ein Nebel, aus welchem, (als dem Urstoffe) er alles Uibrige entstehen läßt. Denn ein Hauch sey am wenigsten körperlich, und fließe (kontinuirlich bewege sich also unaufhörlich.) — Das Bewegte wird aber von dem, was (sich selbst und den Gegenstand) bewegt, erkannt. (Weil, wie schon angemerkt worden, das ähnliche vom ähnlichen erkannt wird.) Daß aber alle Wesen in Bewegung sind, glaubten mit ihm noch viele andere. (Folglich erkenne der Hauch, als das Beweglichste alles, und sey der Urstoff und die Seele aller Dinge.)

Auf ähnliche Art scheint Alkmäon von der Seele gedacht zu haben. Er sagt, sie sey unsterblich, weil sie unsterblichen Dingen ähnlich ist; und diese Eigenschaft lege man ihr deswegen bei, weil

* Und da nach seiner Meinung, das Aehnliche nur wieder etwas Aehnliches erkennen könne; müsse daher die Seele, als Luft alles erkennen können, weil alles aus ihr herkömmt.

weil sie sich unausgesetzt bewege. Denn alle göttliche Dinge werden unaufhörlich bewegt; wie z. B. der Mond, die Sonne, die Sterne und der ganze Himmel.

Einige streiten mit weit mehr Heftigkeit: die Seele sey ein Wasser (eine Feuchtigkeit;) wie Hippon. Der Saamen scheint sie auf diese Meinung geführt zu haben; weil aller Saamen feucht ist. Denn er hält sich wider diejenigen auf, die das Blut für die Seele ausgeben; da doch der Saamen kein Blut ist; diesen aber, (den Saamen nemlich) hält er für die erste Seele.

Es giebt einige, die da sagen: das Blut sey die Seele, wie Critias; weil sie meinen, das Empfinden sey ihr am meisten eigen. Nun glauben sie, daß ihr dieß Empfinden bloß der Natur des Geblütes wegen zukommen könne.

Alle Elemente, außer der Erde, fanden jemanden, (einen Philosophen,) der sie würdigte (der sie für die Seele hielt.) — Diese aber wurde nie der Seele zugetheilt (für die Seele gehalten;) weil die Erde aus zu groben Theilen besteht und sich nicht bewegt.) — Außer von denjenigen (z. B. dem Empedocles,) die behaupteten: die Seele sey aus allen Elementen zusammengesetzt; oder enthalte alle Dinge (den Elementen nach, folglich auch die Erde.)

Alle diese Philosophen bestimmen die Seele durch drey Dinge; durch Bewegung nemlich, durch Empfindung, und durch Unkörperlichkeit. * Eine jede dieser Eigenschaften aber wird auf die Elemente, wie wir sahen, zurückgeführt. Diejenigen, welche die Seele durch das Erkennen bestimmen, machen sie entweder zum Urstoff (aller Dinge,) oder glauben doch, daß sie aus den Elementen zusammengesetzt sey. Ihre Gesinnungen, einem einzigen ausgenommen, (dem Anaxagoras nemlich) sind einander ganz ähnlich. Sie sagen: das ähnliche wird nur durch etwas ähnliches erkannt; da nun die Seele alle Dinge erkennt, so muß sie auch aus allen Urstoffen der Dinge zusammengesetzt seyn. Die also eine Grundursache und einen Urstoff aller Dinge annehmen, halten auch die Seele für diese Einheit; nemlich: Feuer oder Luft. Welche aber mehrere Urstoffe annehmen, meynen, daß auch die Seele aus diesen mehreren Urstoffen bestehe. Der einzige Anaxagoras meint, daß die Seele gar nichts leide, (απαθη, keine Wirkung in sich zulasse, die von einer äußeren Causalität herkäme) und daß sie mit den übrigen Dingen ganz und gar nichts gemeinschaftliches habe. Allein, wenn das wahr ist; auf welche Art, und aus welchem Grunde erkennt sie (äußere Gegenstände)? — darüber hat er sich we-

* Die hier nicht im strengen Sinne zu nehmen ist; sie scheint vielmehr höchste Subtilität und Zartheit zu bedeuten.

weder erklärt; noch läßt es sich's aus seinen übrigen Meynungen folgern.

Welche einander ganz entgegengesetzte Urstoffe annehmen, setzen auch die Seele aus entgegengesetzten Eigenschaften zusammen. — Welche aber eins von den entgegengesetzten Elementen annehmen; z. B. Wärme oder Kälte; oder etwas anderes auf ähnliche Art, halten auch die Seele für eine von diesen Entgegensetzungen. Woher sie sodann auch den Namen (die Etymologie des Wortes Seele) herleiten. Denn diejenigen, welche die Wärme (als den Urstoff, annehmen, behaupten: daß das Leben (ζωη) davon seine Benennung habe; welche hingegen die Kälte (ψυχρον,) annehmen, meynen, daß die Seele (ψυχη,) des Einathmens und, (des daher entstehenden) Abkühlens wegen, seine Benennung davon habe. *

Dieses ist nun alles, was unsere Voreltern von der Seele dachten, und dieses sind zugleich die Gründe, warum sie so von der Seele dachten.

Drit=

* Welche die Wärme, als Urstoff annehmen, nennen die Seele, ζωη, das Leben, welches Wort von ζωειν, das ist: ζέειν, heiß seyn, herkömmt. Die aber die Seele für eine Kälte halten, nennen sie ψυχην; weil sie glauben, es sey so viel, als ψυχρην, kalt.

Drittes Hauptstück.

Widerlegung derjenigen, welche die Seele für das gemeinschaftliche Vermögen, sich zu bewegen, halten.

Vor allem Anderen, wollen wir erst über die Bewegung unsere Betrachtung anstellen. Denn vielleicht ist es nicht nur falsch, daß das Wesen der Seele, wie jene sagen, darinn bestehe: daß sie sich selbst bewege, oder doch bewegen könne; sondern auch unmöglich, daß der Seele eine solche Bewegung zukomme.

Daß es nicht nothwendig sey, daß dasjenige, was bewegt, selbst auch von etwas anderem bewegt werde, ist schon anderwärts dargethan worden (im 8ten Buche physikal. Dinge im 5. Kapitel.)

Jedes bewegte Ding, kann, auf zweyerley Art bewegt werden: entweder durch etwas anderes oder durch sich selbst. Durch etwas anderes wird alles das bewegt, was sich auf oder in dem Bewegten befindet; wie z. B. die Schifsleute (auf dem Schiffe;) sie werden nicht so bewegt, wie das Schiff; denn dieses wird durch sich selbst (durch die in Thätigkeit gesetzte Ruder,) bewegt; während jene deswegen bewegt werden, weil sie sich auf diesem befinden. Was man auch aus den

übrigen Theilen des Schiffes ersehen kann. *) Denn die eigene Bewegung (der Schiffsleute,) wie anderer Menschen, ist die Bewegung der Füsse; (das Gehen;) in welcher aber die Schiffsleute zu der Zeit, (wenn sie durch das Schiff bewegt werden,) nicht betrachtet werden. — Da nun die Bewegung, wie wir sagten, auf zweyerley Art hervorgebracht wird, so wollen wir itzt die Seele betrachten, ob sie sich selbst bewegt und der Bewegung theilhaft ist.

Da es nun viererley Arten der eigenen Bewegung giebt, die Schwingung (Fortbewegung eines Dinges im ganzen Φορας Veränderung, (Translocation der einzelnen Theile des Körpers;) das Absterben (Hinscheiden); und der Zuwachs (das Zunehmen); so wird die Seele entweder auf eine dieser Arten in Bewegung gesetzt, oder auf mehrere, oder auf alle (vier) Arten.

Wenn sie nicht zufällig bewegt wird, so muß die Bewegung ihrer Natur (ihrem inneren Wesen) zukommen, und wenn das ist, so muß die Seele im Raume seyn. Denn alle benannte Bewegungen geschehen im Raume. **

Wenn

---

* Sie werden nemlich deswegen bewegt, weil sie Theile, mithin auf dem Schiffe sind.

** Nun ist aber die Seele nicht im Raume, denn sie ist keine Erscheinung, und wohnt dem Körper

Wenn in dem, daß sich die Seele selbst bewegt, das Wesen derselben bestünde, so käme ihr die Bewegung nicht zufällig zu; wie z. B. der Farbe und der Länge oder Breite (eines Körpers) * Denn diese (Eigenschaften) bewegen sich auch (mit ihrem Körper); aber nur zufällig; weil sich nemlich der Körper bewegt, auf dem sie sich befinden. Deßwegen geschieht ihre Bewegung nicht im Raume. (Weil sie sich wirklich nicht bewegen.) Die Seele aber bewegt sich ohne Widerrede im Raume, sobald ihre Natur in der Bewegung besteht.

Wenn sie sich übrigens von Natur aus bewegt, so kann sie auch mit Gewalt in Bewegung gesetzt werden; und was mit Gewalt bewegt wird, kann auch von Natur aus bewegt werden. Auf die nemliche Art verhält es sich in Ansehung der Ruhe; wie sie sich von Natur aus bewegt, so ruht sie auch von Natur aus; auf ähnliche Weise wird sie eben darum mit Gewalt zur Ruhe gebracht; weil sie mit Gewalt in Bewegung gesetzt

per, wie die Form der Materie bei; lib. 4. Physc. Also kommt der Seele die Bewegung nicht wesentlich zu.

* Aristoteles nennt hier die weiße Farbe und das dreischuhige Maaß, daß man also auch so richtiger übersetzen könnte: „ wie z. B. der weißen Farbe und dem dreischuhigem Maaße eines Körpers. Ich wollte aber der Verständlichkeit wegen lieber das Allgemeine setzen; Farbe nämlich, und Länge und Breite.

wurde. Was aber der Seele für heftige Bewegungen und für eine (durch Heftigkeit bewirkte,) Ruhe, zu kommen, wird man, wenn man auch einige erdichten wollte, nicht leicht erklären können. *

Wenn sich nun aber die Seele in die Höhe bewegt, so wird sie Feuer heißen müssen; bewegt sie sich abwärts, so wird sie Erde seyn; denn diese Bewegungen kommen diesen Körpern zu. Die nämliche Bewandtniß hat es mit den übrigen, zwischen diesen, in der Mitte, liegenden Körpern. **

Weil überdieß die Seele den Körper zu bewegen scheint, so können wir vernünftig schließen, daß sie ihn durch eben dieselben Bewegungen bewege, durch welche sie selbst bewegt wird. Und wenn sich die Sache so verhält, so können wir auch umgekehrt ganz richtig sprechen: daß sie durch eben dieselbe Bewegung bewegt werde, durch welche der Körper bewegt wird. Da nun der Körper durch Schwingung (Fortbewegung im Ganzen) bewegt wird, so wird die Seele eben so gut, als

der

* Folglich können der Seele, nicht mit Gewalt erzeugte Bewegungen, mithin auch keine, ihrem Wesen, natürliche Bewegungen, zukommen.

** Da nun aber die Seele für uns keine Erscheinung ist, so können wir sie auch zu keinem Körper machen.

der Körper, entweder ganz, oder nach ihren Theilen, durch diese Bewegung auf einen anderen Ort gebracht werden können. Wenn dieß möglich ist, so ist es auch möglich, daß eine aus ihrem Körper herausgegangene Seele, wieder in denselben zurückgehen könne, (sich wieder in die alte Lage zurückbewegen könne,) woher es dann käme: daß gestorbene Thiere wieder (von Todten) auferstehen könnten. *

* Welches nicht möglich ist, wie Aristoteles im 2ten Buche, vom Entstehen und Vergehen, gezeigt hat. Zu dem ergiebt es sich schon von daher, weil die Seele kein Gegenstand im Raume ist; welchem daher auch keine Bewegung beigelegt werden darf, indem alle Bewegung, nur im Raume vor sich gehen kann. Einige Exemplare haben noch „κατα γένος καὶ μὴ κατα εἶδος. Der Satz „daß, wenn die Seele sich selbst, und zugleich den Körper bewege, die Seele, durch eben diese Bewegung, sich bewege, durch welche sie den Körper bewege, sey im allgemeinen, der Gattung nach, nicht aber im Besonderem, der Art nach, wahr. Diese Worte kann man, ohne der Verständlichkeit des Werkes wehe zu thun, füglich auslassen. — Obschon uns Themistius durch die Einwürfe, die er hier macht, nöthiget, ihrer der Erläuterung und Widerlegung wegen hier zu erwähnen. Er findet es, nemlich, ganz inkonsequent, daß, wenn die Seele sich selbst und den Körper bewege, sie sich, durch eben dieselbe Bewegung bewegen müsse, durch welche sie den Körper bewegt. So zieht der Schiffzieher das Schiff, ohne daß er, wie sein Schiff fortge-

Nun kann sie aber, wenn ihre Bewegung zufällig ist, von anderen (nicht von sich selbst,) bewegt werden. — Denn ein Thier kann durch Gewalt zur Bewegung angetrieben werden. Allein ein Ding, dessen Wesen darinn besteht: daß es sich selbst bewege, kann nicht von etwas anderem in Bewegung gesetzt werden; außer die Bewegung käme ihm zufälliger Weise zu; so wie dasjenige, was durch sich und in sich gut ist, nicht etwas anderes, und eines anderen wegen gut seyn kann.

Hier könnte aber jemand sagen, daß die Seele, wenn sie (wirklich) bewegt wird, von sinnlichen Gegenständen, (durch die Sinnlichkeit,) in Bewegung gesetzt werde. — Allein, wenn sich die Seele selbst bewegt, so wird sie zugleich in Bewegung gesetzt; weil jede Bewegung eine Emotion, (ἐκβασις Uebertrettung aus einem Zustande, in den anderen,) in demjenigen Gegenstande hervorbringt, der bewegt wird; mithin müßte die

See-

---

gezogen werde; so drehe das, dem Wagen vorgespannte Pferd das Rad in die Runde, ohne selbst in die Runde herumgetrieben zu werden ꝛc. Hierauf wird nun geantwortet, daß jener Satz zwar im Allgemeinen; aber nicht im Besonderen gelte. Nemlich der Schiffzieher bewege sich so gut, als sein Schiff, nur auf eine andere Art; das Pferd bewege sich so gut als das Rad; nur in einer anderen Richtung; mithin haben sie die Bewegung gemein; die Art der Bewegung aber ist verschieden.

Seele aus ihrem Wesen emovirt werden; (ἐξίστασι,) wenn die Selbstbewegung nicht etwas Zufälliges, sondern etwas, dem Wesen der Seele, an und durch sich Zukommendes wäre.

Einige andere nehmen an, daß die Seele ihren Körper, den sie bewohnt, eben so bewege, wie sie selbst bewegt wird; wie z. B. Democritus, welcher ganz auf den nemlichen Schlag spricht: wie der Komödienschreiber Philippus. Denn dieser erzählt. Dädalus habe eine hölzerne Venus verfertiget, die sich bewegt habe, weil er sie, (im Voraus,) mit Queckſilber ausgegossen habe. * Ganz des nemlichen will uns Democritus überreden. Die unzertheilbaren Kügelchen (aus welchen seine Seele besteht,) bewegen, (sagt er,) den ganzen Körper; weil sie ihrer Natur, (ihrer runden Gestalt,) nach nie ruhen, und sich zu bewegen aufhören können. Wir wollen ihn aber fragen, ob das nemliche, auch je (in dem Thiere,) eine Ruhe hervorbringen könne? — Wie nun dieses aber wirklich geschehe, (denn jedes lebendige Thier kann ruhen,) ist schwer zu sagen, oder besser, kann (nach dieser Voraussetzung) gar nicht erklärt werden. Denn allerdings scheint die Seele das Thier, (den Körper,) nicht auf diese Art zu bewegen, wie sie glauben; sondern nach einer gewißen Willkühr, und nach einer gewißen Einsicht.

Auf

* Mithin habe das Queckſilber alle Glieder der Maschine in Bewegung gesetzt; und bewege sie eben so, wie es selbst bewegt wird.

Auf die nämliche Art, meynt Timäus (da er von der Seele spricht,) bewege die Seele den Körper. Denn die Seele bewege sich und den Körper, weil sie mit dem Körper in Verknüpfung ist. * Sie bestehe aus den Grundstoffen, (Elementen der Dinge,) und sey bloß durch die harmonischen Zahlen unterschieden; damit sie aber auch den

* Timäus, oder vielmehr Plato, nennt oft die Seele die Ursache und das Princip aller Bewegung. Aristoteles bemüht sich nun, diese Meinung, gänzlich zu widerlegen. Es würde uns dabey viel unverständlich und dunkel scheinen, wenn wir nicht, im Voraus die Gesinnungen des Timäus abhören wollten. — Er vergleicht die Seele mit dem musikalischen Zusammenklang, mit der musikalischen Harmonie; diese ist nun vollständig in folgenden sieben Numern, 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27, enthalten. Denn wenn man z. B. eine Saite anspannt, (in einem Monochord) so ergiebt sich, daß diese Zahlen, in ihrem Verhältnisse zur ganzen Saite, alle Töne der musikalischen Harmonie vollständig ausdrücken. — So steht die Oktav in dem Verhältnisse von 2 zu eins; oder von 1 zu 1/2 διαπασων; die Quinte in dem Verhältniße von 3 zu 2, διαπεντε; Die Quart in dem Verhältnisse von 4 zu 3, δια τεσσαρων die doppelte Oktav, in dem Verhältnisse von 8 zu 2 ein doppeltes δια πασων; u. s. w. Er vergleicht aber die Seele deswegen mit diesen sieben musikalischen Zahlen; weil er glaubte: die Seele sey allen Dingen ähnlich, und weil er alle Dinge mit Zahlen und ihren Verhältnissen ausdrückte, so mußte bey der Bestimmung der Seele das nemliche geschehen.

den Sinn für einen harmonischen Zusammenklang habe, und das Weltall sich nach zusammenklingenden Schwingungen fortbewege, hat er die gerade Linie, (die Axe der Welt,) in einen Zirkel eingebogen. Und nachdem er einen (Kreis oder Zirkel,) wieder in zwey andere Zirkel zertheilte; die sich jedoch in zwey Punkten vereinigten; so zertheilte er jeden dieser, wieder in sieben andere Zirkel; als ob die Schwingungen des Himmels, die Bewegungen der Seele ausmachten. *

Erst-

* In der Welt ist eine gewisse Harmonie, ein gewisser Zusammenklang; nicht, als ob dieser Zusammenklang in sonoren Tönen bestünde; sondern in einer vortreflichen Proportion der Welt und ihrer Theile, welches die Alten nicht besser auszudrücken wußten, als durch die musikalischen Zahlen. Die gerade Linie ist die Axe, welche in einen Zirkel eingebogen wird; weil sich nun aber die Körper, (Fixsterne und Planeten) in der Welt theils vom Aufgang zum Untergang; theils vom Untergang zum Aufgang um die Weltaxe bewegen, so wird der erste Zirkel, in zwey andere Zirkel abgetheilt; die durch ihre gemeinschaftliche Axe, (mithin durch 2 Punkte) verbunden sind. Eben eine solche Harmonie und einen ähnlichen Zusammenklang bemerkt man in der Seele. Ihr Wesen, (die gerade Linie ihrer Axis,) beigt sich nun in einem Zirkel, der alle ihre Vermögen, alle ihre Operationen in sich einschließt. Dieser grosse Zirkel, wird aber in zwey andere Zirkel vertheilt; in den Zirkel der Sinnlichkeit, und in den Zirkel des Verstandes und der Vernunft;

wel-

Erstlich ist es unrichtig, daß die Seele eine Größe sey. Denn er selbst behauptet ja: die Seele des Weltalls sey eben eine solche, als diejenige, die wir die vernünftige Seele nennen; nicht aber eine solche, wie diejenige, welche empfindet; noch wie diejenige, die begehret; weil ihre Bewegungen nicht ein Kreisumlauf sind. (Denn die Verrichtungen der Vernunft wurden einem Kreisumlaufe vergliechen, weil die Vernunft sich selbst erkennen kann; und folglich, gleich einen Zirkel, in sich selbst zurückgeht; die empfindende und begehrende Seele aber, gehen nicht in sich selbst zurück, sind also nicht einem Kreise gleich.) Die Vernunft aber ist eben so einfach und beharrend, (συνεχης), als das Vernunftvermögen selbst; das Vernunftvermögen aber, wie die Vernunftwahrheiten; nun sind aber diese, weil sie es erst nachher werden, (nachdem sie

nem-

---

welche sich durch ihre Axe, durch das Wesen der Seele, vereinigen. So wurde auch der vernünftige Zirkel, wieder in sieben Unterzirkel eingetheilt: in den äuseren Sinn; in den gesunden Sinn: (Gemeinsinn oder inneren Sinn) in die Einbildungskraft; in die Denkkraft; in das Gedächtniß; in den Zorn; in die Begierlichkeit. — Die Gegenstände der Sinnlichkeit im 2ten Zirkel, wurden wieder in sieben Unterzirkel abgetheilt: in himmlische (luftige und feurige,) Gegenstände; in niedrigere (erdigte und wässerigte,) Urstoffe; in unvollkommengemischte Gegenstände, und in vollkommengemischte Gegenstände; in Pflanzen; in Thiere; in Menschen.

nemlich erstlich durch die Sinnlichkeit, und sodann durch den Verstand, verknüpft wurden,) eine Einheit, wie eine Zahl, nicht aber wie eine Größe. * Folglich ist die Vernunft, nicht auf eine solche Art, (als Größe nemlich,) beharrend; sondern sie ist untheilbar, (einfach,) oder, (was das nemliche ist,) sie ist nicht als Größe beharrend. — Wenn sie aber eine Größe wäre; (hier ist schon im Vorigen unter Vernunft, die vernünftige Seele zu denken.) wie würde sie, mit jedem ihrer Theile, Etwas erkennen können? — man mag diese nun als Größen, oder als Punkte, wenn ich sonst ihre Theile so nennen darf, annehmen. Im letztem Falle, sind sie unendlich, und also für uns unübersehbar, (mithin könnten wir vermittelst ihrer nichts erkennen, weil die Reihe ins Unendliche gienge.) Im ersten, wenn man ihre Theile als Größen annimmt, wird sie sehr oft und unzählige Malen, das nemliche erkennen; (weil alle Theile in einem gegenseitigen Verhältniße stehen, und jeder Theil, als Größe sein ähnliches erkennen müßte.) — Welches doch mit einem Male (durch eine Apprehension,) zu geschehen pflegt.

Wenn

* Denn eine Größe ist die Vorstellung, durch die man sich die successive Wiederholung mehrerer Einheiten denkt; die Zahl aber ist eine Vorstellung von der successiven Hinzufügung mehrerer, aber gleichartiger Einheiten.

Wenn es schon hinreichend ist, nur mit jedem Theile (der Seele) Etwas zu berühren, (um es zu erkennen,) wozu braucht sie in einem Kreislauf herumgedreht zu werden, oder noch oben drein eine Größe zu haben? — Wenn es aber nothwendig ist, daß sie Etwas mit dem ganzen Zirkel berühren muß, wenn sie es kennen lernen will, wo bleibt sodann die Berührung, die mit einzelnen Theilen geschehen soll? Auf welche Art konnte sie überdieß, mit dem Theilbaren, das Untheilbare; und mit dem Untheilbaren das Theilbare erkennen? — * Es ist aber nothwendig, daß selbst unser Gemüth, (Erkenntnißvermögen,) dieser Kreislauf, (Zirkel,) sey. Denn die Bewegung des Gemüthes ist die Erkenntniß; die Bewegung des Zirkels aber die Herumdrehung desselben. Wenn nun aber die Erkenntniß eine solche Herumdrehung ist, so ist auch das Gemüth ein Zirkel, dessen Herumdrehung die Erkenntniß ausmacht. Das Gemüth wird also immer etwas erkennen müssen, weil seine Umdrehungen immerwährend bleiben. — Wirkende und thätige Erkenntniß aber ist immer begränzt; weil sie eines anderen wegen geschieht; und mithin Anfang und Ende haben, was bey einer zirkelförmigen Umdrehung nicht seyn könnte. — Selbst Speculative Erkenntniße sind durch bestimmte Vernunftgründe begränzt. Ein jeder

Ver-

* Denn, wenn sie durch bloße Berührung alles erkennen müßte, so müßte sie entweder theilbar oder untheilbar seyn. Unter beiden diesen Voraussetzungen kann keine Erkenntniß statt finden.

Vernunftgrundsatz ist entweder eine Definition oder eine Demonstration. Die Demonstrationen fließen aus einem Principio her, (haben also einen Anfang,) und sind durch Ratiocination oder Schlußsätze in Grenzen eingeschrieben; wenn sie aber nicht (durch einen Sylogismus) begränzt sind, so gehen sie doch nicht wieder zu ihrem Prinzip zurück; (aus den sie hervorfloßen, sind also nicht in einem Kreise lauffend;) sondern nehmen einen Mittelsatz und das äußerste Glied, (den Folgesatz,) auf, und gehen so geraden Weges immer weiter; während jeder Zirkel zu seinem Anfange zurückkehren muß. Alle Definitionen aber sind in ihre Grenzen eingeschloßen, (wie schon ihr Namen andeutet.)

Uiberdieß müßten wir eins und dasselbe mehrmalen erkennen; wenn der zirkelförmige Umschwung auch mehrmalen geschähe. Auch ist unsere Erkenntniß mehr einer gewißen Ruhe und Stätigkeit, als einer Bewegung, ähnlich. — Das nemliche gilt von der Ratiocination. (dem Vernunftschlu-

ßc.*

* Denn die Vernunft ruht bey einem, aus unläugbaren Vordersätzen, hervorfliessenden Schlußsatz; daher nannten die Griechen eine Wissenschaft επιστημη. Etwas Festbestehendes; ὁτι ἱστησι τον νϑν. Weil jede Wissenschaft als Wissenschaft, unser Gemüth, über gewisse Gegenstände fest stehend, und folglich beruhigend macht. Dies bestätiget Plato in seinem Cratylus und im 7ten Buche phys.

ße.) * Nun macht auch nur das den Menschen glücklich, was leicht ist; nicht aber das Gewaltsame. Denn wenn die Bewegung nicht in ihrem (der Seele) Wesen liegt, so bewegt sie sich wider ihre Natur. * Es ist auch noch höchst lästig, mit einen Körper verbunden zu seyn, und sich von selben nicht loßmachen zu können. Einer solchen Verbindung müßte man aus allen Kräften zu entfliehen suchen; weil es dem Gemüthe (Erkenntnißvermögen,) besser wäre, ohne Körper zu seyn; wie man es auch zu sagen pflegt, und wie es auch wirklich mit den meisten Meynungen der Philosophen übereinzustimmen scheint.

Die Ursache, warum der Himmel in eine zirkelförmige Bewegung, herumgetrieben werde, ist daraus eben so wenig einleuchtend. Denn das Wesen der Seele ist nicht die Ursache dieses zirkelförmigen Umschwungs, weil ihr die Bewegung nur zufällig eigen ist. Auch kann der Körper nicht die Ursache seyn, weil die Seele vielmehr auf ihn, ihre eigentliche Wirkung thut. Weder kann man sagen, daß es so, (diese Einrichtung,) besser wäre: daß nämlich Gott die Seele deßwegen in eine kreisförmige Bewegung herumdrehend gemacht habe, weil es für sie besser ist, sich zu bewegen, als zu ruhen, und sich (lieber) auf diese als eine andere Art zu bewegen. Weil nun aber ähnliche

Be-

* Und ist folglich gewaltsam, und wider die Glückseligkeit der Menschen, zu welcher er nach Plato, doch vorzüglich bestimmt ist.

Betrachtungen, mehr Untersuchungen von anderer Art angemessen sind, so wollen wir sie hier übergehen. *

Eine solche Ungereimtheit klebt nicht nur dieser Meynung, sondern auch noch mehreren anderen, von der Seele an. Denn sie vermengen die Seele mit dem Körper, und setzen sie in diesem; ohne zu bestimmen, warum und wie sich der Körper (gegen die Seele,) verhalte; was doch sehr nothwendig wäre; weil sie wegen der Verbindung anders wirkt, und anders leidet; anders bewegt wird, und anders bewegt. Um alles dieses haben sie sich nicht bekümmert. Sie bemühen sich nur zu bestimmen, was die Seele sey? — Von dem (die Seele) annehmenden Körper aber erörtern und bestimmen sie schlechterdings gar nichts, als ob jede Seele, im jedem Körper, ohne Unterschied, einziehen könnte; wie uns die Pythagoräer in ihren Mährchen vorschwatzen. Denn jeder Körper scheint eine eigene Gestalt und Form zu haben. ** Jenes ist gerade so, als ob jemand sag-

* Die, aus den Betrachtungen, über die Bewegung des Himmels herfliessenden Untersuchungen, werden vom Aristoteles, in den Büchern, von dem Himmel, im 2ten Buche 3ten cap. und den Büchern vom Entstehen und Vergehen im 2ten Buche 10. cap. abgehandelt.

** Jeder sieht wohl, daß hier von der berühmten μετεμψυχωσις, der Seelenwanderung der Pythagoräer die Rede ist. Was sie darunter verstan-

sagte: daß der Baumeister mit Flötenspielen, sein Werk abfertigen könne; denn so gut, als jede Kunst

---

standen, kann man aus dem Timäus und Phädrus, und vorzüglich aus Plato's Phädon ersehen. Ihre Meinung war im Kurzem folgende: Der Körper wird über kurz oder lang, je nachdem er beschaffen ist, aufgelößt; die Seele aber ist unauflösbar. Ist diese nun rein, vom allem Körperlichen unbefleckt, flieht sie alles Sinnliche, und freut sie sich über die Ablösung von den Banden des sterblichen Körpers; so geht sie zu Etwas, sich Aehnlichem über; sie zieht eine, mit Weisheit durchdrungene Natur an; sie wird unsterblich und eine Art göttlichen Wesens. Hier ist sie nun glücklich, und von allen menschlichen Leidenschaften und Schwachheiten abgelößt und frei. Wenn sie aber unrein und mit körperlichen Lüsten und Begierden bemackelt ist; die Verbindung mit dem Körper über alles schätzte; und seine Leidenschaften und Wohllüste zu ihrem Hauptgeschäfte machte; nichts als körperliche Dinge für die einzig wünschenswerthen Wahrheiten hielt; und Essen und Trinken, und andere sinnliche Empfindungen über alles Vernünftige hinaus erhob: so mußte eine, auf diese Art verunreinigte Seele, um die Grabstätte herumschweben, ihr Leben büßen, und so lange herumirren, bis sie endlich, hingerissen von ihrer sinnlichen, ihr noch anklebenden Natur, einen Körper wieder annehmen kann, den die nemlichen Sitten verunreinigen, mit denen sie bemackelt ist. So, sollen die Seelen jener Menschen, deren Gott ihr Bauch ist, und die ihre eigene Gefräßigkeit mit Dummheit und Trägheit geschlagen hat, in Schweine, Esel und ähnliche Thiere fah-

Kunst ihre Werkzeuge haben muß, muß auch die Seele ihren (ihr angemessenen) Körper haben.

Viertes Hauptstück.

Daß die Seele nicht eine Harmonie des Körpers ist. *

Es wird noch eine andere Meynung über die Seele vorgetragen, welche zwar vielen wahrscheinlich scheint; und von denjenigen, die wir schon anführten, die gefährlichste ist; aber dennoch nach Gründen, die aus dem alltäglichen, gemeinsten Vernunftgebrauche, genommen sind, verworfen wird.

Die

fahren. Die Seelen derjenigen aber, welche Ungerechtigkeit liebten, Tyranney ausübten, und dem Raube ergeben waren, in Wölfen, Habichten und anderen Raubthieren wohnen. Die Seelen derjenigen, die wohlgesittet, tugendhaft und ruhig leben; aber nur aus Gewohnheit, und nicht aus Grundsätzen, sollen als Bienen in einem Bienenkorbe, oder als Ameisenhaufen, oder als andere ähnliche Thiere leben. Diese degradirten Seelen, haben dennoch die Hofnung, aus Thieren, wieder zu Menschen zu werden.

* Dies behauptete Plato in Phädon; und dem Aristoxenes gefiel diese Meinung so sehr, daß er die Seele einen Gesang nannte.

Die Seele nemlich, sagen einige, sey eine Harmonie, (eine, nach einem gewißen Verhältniße bestimmte Zusammensetzung, entgegengesetzter Theile des Körpers, eine gewiße Proportion dieser Theile.) Weil die Harmonie eine abgemessene Coalition und Composition einander entgegengesetzter Eigenschaften ist; und weil der Körper aus, einander, entgegengesetzten Dingen, (zu einem abgemessenen Ganzen,) zusammengesetzt ist.

Allein die Harmonie ist entweder das (zusammenstimmende) Verhältniß des, durch einander, Durchmischten, oder eine, nach ihren Theilen abgemessene Zusammensetzung. Die Seele aber kann keines von beyden seyn. Zu dem kommt der Harmonie keine Bewegung zu, die doch alle (Philosophen) vor allen anderen (Eigenschaften) der Seele zueignen. *

Weit passender kann man das Wort Harmonie auf die Gesundheit, oder auch andere körperliche Tugenden anwenden, als auf die Seele. Dieß wird sehr offenbar, wenn man sich bemüht, die Functionen und Affecte der Seele, vermittelst der Harmonie zu erklären. Denn die Anwendung davon auf die Seele, ist sehr schwer. **

Wenn

* Die Harmonie in der Zusammenstimmung der Theile, ist eher das Ende der Bewegung, als selbst Bewegung.

** Denn wie will hier, die gehörige Proportion finden, da die Seele selbst ein Noumenon, und mit-

Wenn wir etwas übrigens eine Harmonie nennen, so nehmen wir vorzüglich in denjenigen Größen, welche Bewegung und eine gewiße Zusammenstellung ihrer Theile haben, auf zwey Stücke Rücksicht: auf ihre Zusammensetzung nemlich; wenn sie so unter einander verknüpft sind, daß sie nichts weiter, zwischen sich, einzunehmen vermögen; und auf das Verhältniß der durch einander vermischten Dinge. Allein beydes kann man wohl nicht füglich, von dem Gemüthe, (der Seele,) sagen. Da die Verbindung der Theile des Körpers nicht leicht aufgelöst werden kann, denn der Verbindungen der Theile (des Körpers,) giebt es zu viele und zu mannigfaltige; wie wird man nun schließen können, daß das Gemüth (die Seele,) welche außer den Sinnen liegt, eine Zusammensetzung (von Größen,) sey, und wovon (von welchen Größen) sie zusammengesetzt sey? — man mag sich entweder eine sinnliche oder begehrende denken. — Eben so inconsequent ist es, die Seele für das Verhältniß, des, durch einander Gemischten zu halten. Denn das Verhältniß der durch einander gemengten Elemente, ist nicht das nemliche im Fleische, oder in Knochen. (In allen diesen ist ein verschiedenes Verhältniß der Elemente, weil es verschiedene Gegenstände sind.) Es müßte daher, durch den ganzen Körper mehrerley Seelen geben; weil alle seine Theile, aus durch einander gemengten Elementen, beste-

mithin außer der Sinnlichkeit ist; und die Affekte ein Eigenthum des Körpers sind.

hen, und die Harmonie, und folglich die Seele (nach ihrer Meynung) in dem Verhältniße, des durch einander Vermischten besteht.

Diese Behauptung werden auch einige vom Empedocles herleiten wollen. Denn er sagt: daß eine jede von den Seelen, in einem gewißen Verhältniße bestehe. Allein ob die Seele ein Verhältniß, oder vielmehr etwas anderes sey, das nur zufällig den Gliedern des Körpers zukommt? — ob die Liebe (die Anziehungskraft,) die Ursache einer jeden Coalition, (eines jeden Vermengens,) sey, oder bloß dessen, was in einem Verhältniße gegen einander steht? — und ob sie selbst ein Verhältniß ist, oder etwas von ihm Unterschiedenes? — hat er immer noch zweifelhaft gelassen. Wenn aber die Seele von der Vermischung (der Theile des Körpers,) unterschieden ist, warum vergeht (stirbt) sie mit dem Fleische, und den anderen Theilen des lebenden Geschöpfes? — Wenn überdieß ein jeder einzelne Theil nicht eine Seele hätte, wenn die Seele nicht das Verhältniß des Vermischens wäre, was stürbe, wenn die Seele den Körper verläßt? — *

Aus

* Diese Einwürfe hat Aristoteles hier nicht aufgelößt; es ist aber auch nicht der Ort dazu. Er will hier nur zeigen, wie gefährlich und bedenklich die Folgerungen sind, die daraus hergeleitet werden können. Indessen werden diese Einwürfe leicht dadurch gehoben: daß die Mate-

Aus allem dem, was wir bisher sagten, erhellt, daß die Seele keine Harmonie sey, und daß sie eben so wenig in einem Kreis herumgeschwungen werde; daß sie sich zufällig (nicht aber wesentlich,) bewegen lasse, und sich selbst bewege; daß der Körper, in dem sie wohnt, bewegt werde, und zwar, wie man offenbar sieht, von der Seele; denn auf eine andere Art ist es nicht möglich, daß sie sich von ihrem Orte bewege.

Fünftes Hauptstück.

Daß die Seele durch keine andere, außer der localen Bewegug bewegt werde.

Allein es könnte doch jemand mit vieler Wahrscheinlichkeit glauben, daß die Seele bewegt werde; wenn er auf folgende Dinge Rücksicht nähme: daß sie nemlich vom Schmerz gerührt wird;

Materie etwas anderes ist, und auch die Form etwas Anderes; jedoch haben beide ein bestimmtes Verhältniß gegen einander. Wenn nun dieses Verhältniß, diese Proportion aufgehoben wird, so hört freilich, die nach dieser Form, geformte Sache auf. Es folgt aber nicht, daß die Form dies Verhältniß selbst ist, und dabei zu Grunde gegangen sey.

daß sie sich freut, liebet und fürchtet; auch sich erzürnt, empfindet und denket; was doch alles eine Bewegung zu seyn scheint; woher jemand glauben könnte, daß sie bewegt werde. — Allein dieß ist nicht nothwendig. Denn, wenn auch ein großer Schmerz, eine große Freude, ein tiefes Nachdenken, Bewegungen sind, und ein jedes von ihnen ein Bewegtwerden: so kommt doch jedes Bewegtwerden von der Seele selbst her. So ist das Zürnen und Fürchten nichts Anderes, als die, auf solche Art, hervorgebrachte Bewegung des Herzens. * Das Denken aber ist entweder etwas Aehnliches (die Bewegung des Gehirns,) oder etwas Anderes. Einige Eigenschaften von ihnen, (von den kurz genannten,) erscheinen in Gegenständen, während sie sich vom ihrem Orte, fortbewegen, andere in Gegenständen, während sie sich bloß, (innerlich,) verändern. Was und wie es eigentlich geschehe, ist eine ganz andere Untersuchung. Sagen, daß die Seele zürne, ist eben so viel, als wenn jemand sagte: die Seele webt (am Weberstuhle,) oder macht einen Baumeister. Es ist vielleicht besser, wenn man nicht sagt: die Seele empfindet Mitleid, sie lernt oder ratiocinirt sondern lieber: der Mensch thut dieß durch die Seele; und dieß nicht etwa, weil in ihr (der Seele,) eine Bewegung vorgeht; sondern weil die-

* Weil im Zorne das Blut aus dem Herz in die äuseren Theile des Körpers hervorgestossen; bei der Furcht aber, sich in das Herz gewaltig zurückdrängt.

diese Bewegung itzt bis zu ihr eindringt, und itzt von ihr ausgeht; wie z. B. die sinnliche Empfindung von diesen (eben genannten Affekten, dem Zorn nemlich, der Furcht u. s. w. die von den Sinnen ausgehen, und bis zur Seele hinwirken,) und die Rückerinnerung, welche von ihr bis zu den, in sinnlichen Werkzeugen vorgehenden Bewegungen und bleibenden Organen, forteilt.

Hiezu scheint nun noch das Gemüth, (die vernünftige Seele,) zu kommen, welche, da sie eine gewiße Substanz ist, nicht vernichtet werden kann. Denn sie müßte schon in der, sich in dem Alter einschleichenden Stumpfheit (des Körpers,) zerstört werden, (welches wider alle Erfahrung ist.) — Itzt, (im Alter,) geht es so, wie es den Sinnen ergeht. Wenn ein Alter das Auge eines Jünglings bekäme, so würde er, wie ein Jüngling sehen. Daher entsteht nicht das Alter, weil die Seele leidet, sondern, weil das leidet, worinn die Seele ist, (nemlich der Körper.) So wie es in der Trunkenheit und in Krankheiten zu geschehen pflegt. *

Selbst das Denken und Speculiren schwindet dahin; weil etwas Anderes (als die Seele,) im

* Die Seele kann eben so wenig auf einen Kranken, oder durch Trunkenheit in Gährung und Unordnung gebrachten Körper wirken; als sie auf einen durch Alter geschwächten und abgestumpften Körper zu wirken vermag.

im Körper abgestorben ist; sie selbst aber ist ganz frey von solchen Leiden. Das wirkliche Ratiociniren, (über empirische Gegenstände,) Lieben oder Hassen, sind nicht ihre Affektionen, sondern dessen, was sie (die Seele) in sich enthält, und in so ferne es dieselbe enthält. Daher, wenn einmal dieß (der Körper,) zerstört ist, erinnert sie sich nicht mehr an Etwas, noch liebt sie Etwas. Dieß war nicht ihr (der Seele) Eigenthum, sondern dessen, welches starb, (des Körpers.) Die Seele aber (die vernünftige Seele nemlich,) ist vielleicht etwas Göttlicheres, und ganz frey von Leiden. Aus allem dem ergiebt sich, daß sich die Seele nicht bewegen lasse; und wenn dieselbe schlechterdings nicht bewegt wird, folgt, daß sie sich eben so wenig durch sich selbst bewege.

Sechstes Hauptstück.

Daß die Seele keine sich selbst bewegende Zahl ist. *

Daß aber die Seele eine Zahl sey, die sich selbst bewegt, ist noch weit vernunftwidriger, als das, wovon wir zuvor sprachen. Denn sie, (die dieses behaupten,) gerathen auf Unmöglichkeiten, die

* Dieser Meynung war Xenokrates zugethan.

die da erstlich daraus entstehen, daß sie sagen: der Seele komme Bewegung zu, und zweytens, daß sie sie für eine Zahl erklären.

Wie kann man wohl einsehen, daß sich eine Einheit bewege? — von wem sie bewegt werde, und auf welche Art sie sich bewege? — da sie untheilbar und mithin ohne Differenz ist. Da man doch in ihr unterschiedene Theile wahrnehmen sollte, wenn sie bewegend und zugleich bewegbar ist. * Da sie nun aber auch sagen, daß eine bewegte Linie eine Oberfläche mache; ein (bewegter) Punkt aber eine Linie: so entstehen aus den Bewegungen der Einheiten stäts Linien. Denn ein Punkt ist eine Einheit, die eine bestimmte Stelle hat; und die Zahl der Seele ist auch schon wo und hat eine bestimmte Stelle. **

Wenn

* Denn, was sich selbst bewegend ist, muß in sich Etwas haben, was die Bewegung hervorbringt; und Etwas, was bewegt wird; mithin unterschiedene Theile; welches bei einer Einheit, die keine Theile hat; und mithin bei einer Zahl, die das Princip alles Zählens, nemlich eine Einheit ist, ohnmöglich statt haben kann.

** Folglich muß die Seele, da jede Zahl aus Einheiten besteht, und sie nur eine, mithin eine Einheit ist, eher eine Linie und Oberfläche seyn, als eine Zahl, weil die, durch sich selbst bewegte Einheit, Linien und Oberflächen hervorbringt, und sie selbst, die Seele, eine durch sich bewegte Zahl nennen.

Wenn jemand von einer Zahl eine Zahl oder Einheit abzieht so bleibt eine ganz andere Zahl übrig; die Pflanzen aber, und viele andere Thiere leben, wenn sie auch zertheilt sind, und scheinen der Art nach, die nemliche Seele zu haben. *

Es könnte aber gleichgültig scheinen, ob wir die Seelen Einheiten oder Körperchen nennen. Denn wenn auch die Kügelchen des Democritus zu Punkten werden, wenn nur ihre Anzahl bleibt, so wird doch in ihnen immer Etwas anzutreffen seyn, was da bewegt, und Etwas, was da bewegt wird; so wie in jeder Größe. — Dieß geschieht nicht deßwegen, weil sie sich durch Größe oder Kleinheit unterscheiden, sondern, weil sie ein Quantum sind; daher muß nothwendiger Weise was seyn, das die Einheiten in Bewegung setzt. Wenn nun aber das, was im Thiere den Körper bewegt, die Seele ist; so ist sie es gewiß auch in der Zahl. Daher ist die Seele nicht dasjenige, was bewegt und wieder bewegt wird, sondern nur dasjenige, was Bewegung hervorbringt. —

Allein, wie ist es möglich, daß sie eine Einheit ist? — indem sie gegen alles Uibrige eine bestimm-

* Wie eingesteckte Zweige von Bäumen, und einzelne Stücke von zerstückelten Gewürmen, ihr Leben unter den nemlichen Eigenschaften fortführen. Folglich ist die Seele keine Zahl, weil sonst eine veränderte Seele übrig bleiben müßte, nach dem eine Theilung des Körpers vor sich gieng.

stimmte Unterscheidung haben muß? — was kann nun aber in Einheiten, außer der Stelle, die sie einnehmen, für ein Unterschied Statt finden? —

Wenn also die Einheiten oder Punkte, welche im Körper sind, von einander unterschieden sind, so werden es auch die Einheiten im eben demselben Körper seyn, (nemlich eine bewegende und eine bewegte,) ohngeachtet die Seele, (als sich selbst bewegende Zahl,) die Stelle eines Punktes vertritt; (folglich wären zwey Punkte auf einer Stelle.) Wenn nun zwey Punkte, in einer und eben derselben Stelle sind, warum können nicht eine unendliche Anzahl auf eben derselben seyn? — (Welches absurd ist.) — Zumal, da diejenigen Dinge, deren Ort untheilbar ist, selbst untheilbar sind. — Wenn aber die Punkte, die sich in dem Körper befinden, selbst die Zahl der Seele sind, oder wenn die Zahl, die aus Punkten besteht, die sich im Körper befinden, die Seele selbst ist, warum haben nicht alle Körper eine Seele? — Denn alle scheinen Punkte zu haben, und zwar eine unendliche Zahl von Punkten. — Wie wäre es, nebst diesem möglich, daß die Seelen von ihren Körpern getrennt und abgelößt werden könnten? — Da Linien, (welche nach dieser Voraussetzung die Seele wären,) nicht von Punkten abgesondert würden.

Aus dem, was wir bisher sagten, ergiebt sich, daß diese, (Xenocrates und Democritus) zum Theil das nemliche sagen, was jene sagten,

die

die die Seele für einen Körper halten, der aus lauter feinen Theilchen zusammengesetzt ist; zum Theil aber auch eben so absurd werden, als diejenigen, die da glauben: daß der Körper von der Seele so bewegt werde, wie Democritus behauptete.

Denn wenn die Seele im ganzen empfindendem Körper ist, so folgt nothwendig, daß in einem und demselben Körper zwey Körper seyn müssen; wenn man nemlich annimt, daß die Seele ein Körper ist. Nach denjenigen, die die Seele für eine Zahl halten, folgt: daß in einem Punkte mehrere wären; * oder auch, daß ein jeder Körper eine Seele haben müßte; ** wenn nicht etwa jene Zahl von den Punkten des Körpers ganz verschieden, und von ganz anderer Natur angenommen wird.

Es folgt auch noch, daß sich der Körper (ζωον, das Thier, welches im Gegensatze gegen die

* Denn jede Zahl gründet sich auf Einheit, d. i. auf einen Punkt; ein sich selbst bewegender Punkt; (denn man sagt: die Seele sey eine sich selbst bewegende Zahl;) macht aber eine Linie, und diese, gleichfalls bewegt, eine Oberfläche; und diese in ihrer Bewegung einen Körper, der aus mehreren Punkten besteht; mithin würden mehrere Punkte in einem enthalten seyn.

** Weil jeder Körper aus Punkten besteht,

die Seele der Körper ist,) eben so durch die, (sich selbst bewegende,) Zahl bewegen lasse, als wir oben sahen, daß sie sich nach dem Democritus bewege. Denn was ist wohl hier für ein Unterschied, ob wir sagen, daß kleine Kügelchen, oder große Einheiten oder überhaupt in Bewegung gesetzte Einheiten den Körper bewegen. In beyden Fällen ist es nothwendig anzunehmen, daß sie das Thier (den Körper) bewegen; indem sie sich selbst bewegen. *)

Denjenigen, welche Bewegung und Zahl mit einander in ihr (der Seele,) verbinden, begegnen eben diese Absurditäten, die oben dem Demoritus widerfuhren,) und andere mehr. Denn eine solche Definition der Seele kann nicht nur unmöglich angenommen werden, sondern ist auch, als eine zufällige Eigenschaft unzuläßig. Dieß ersieht man schon daraus, wenn jemand die Funktionen und Affekte der Seele: die Gedanken nemlich Empfindungen, Vergnügungen, Schmerzen und andere von der Gattung, aus dieser Definition zu erklären sich bemühen wollte. Denn man kann, wie wir oben sagten, dieselben nicht einmal aus ihr muthmaßlich erfolgern.

Sie-

* Beide Meynungen gehen auf Einerlei hinaus; Xenokrates glaubt: die Seele werde durch eine sich selbst bewegende Zahl bewegt; und Demokritus glaubt: die Seele bestünde aus kleinen Kügelchen, die durch ihre Mobilität sich selbst und den Körper bewegen.

Siebentes Hauptstück.

Daß die Seele nicht aus Urstoffen zusammengesetzt sey.

Da wir nun aber drey Arten herzählten, durch die die Alten die Seele zu definiren gedachten; einige nemlich sagten: sie sey das, was am meisten beweglich ist, weil sie sich selbst bewegt; andere hingegen hielten sie für einen Körper, der aus den feinsten Theilchen besteht, oder doch für Etwas, das unter allen Dingen das Feinste (das Unkörperlichste,) ist; wir haben auch sehr gut ersehen, welche Zweifel und Widersprüche in ihnen liegen: so liegt uns nur noch ob, die dritte Art zu betrachten, wie (nemlich,) einige noch sagen können: die Seele bestehe aus Elementen, (den Urstoffen aller Dinge;) — Dieß behaupten sie um zu erklären, daß die Seele alles empfinde, was da ist, und ein jedes Ding erkenne.

Allein diese Meynung führt nothwendig viele Unmöglichkeiten mit sich. Denn, indem sie festsetzen, daß sich nur Gleich und Gleich erkennen könne, setzen sie zugleich fest, daß die Seele das ist, was die (erkannten) Dinge selbst sind. * Und zwar nicht nur, was diese, (welche erkannt werden

* Weil sie nur ihres Gleichen erkennen könnte.

den,) selbst sind, sondern noch, was viele andere oder vielmehr, was wohl unendliche, der Zahl nach, sind, aus welchen (jene andere Dinge,) zusammengesetzt sind. Laßt uns annehmen, daß die Seele das erkenne und empfinde, woraus ein jedes Ding zusammengesetzt ist, (die Elemente nemlich,) wie wird sie aber ein zusammengesetztes Ganze, z. B. Gott, den Menschen, das Fleisch, das Bein, oder ein jedes Andere von übrigen, auf ähnliche Art zusammengesetzten Dingen, erkennen oder empfinden können? — Denn alle diese Dinge sind nicht etwa, ein, ohne alles Verhältniß, zusammengeworfenes Gemengsel von Urstoffen, sondern Urstoffe, die durch bestimmte Verhältniße in Verknüpfung stehen. So wie Empedocles selbst von den Knochen spricht:

Die dankbare Erde in gutmüthigen Röhren,
Erhielt zwey von acht Theilen blassen Glanzes,
Vier aber des Feuers; daher entstanden weiße Knochen.

Die Elemente helfen also in der Seele nichts, außer es sind in ihr zugleich die Verhältniße derselben und ihre Zusammensetzung. Denn nur Gleich und Gleich erkennt sich; weil sie nicht ein Bein oder einen Menschen erkennen wird, außer diese sind wirklich in ihr. Allein dieß ist gar nicht möglich, und kann, (ohne Absurdität,) gar nicht gesagt werden. Denn, wer wird je nur muthmaß-

maßlich denken, daß ein Stein, ein Mensch, oder auf ähnliche Art das (abstract gedachte) Gute oder Böse in der Seele sey? — Das nemliche kann man von allen Uibrigen sagen. *

Da überdieß ein jedes existirendes Wesen auf verschiedene Art benennt zu werden pflegt; denn es bedeutet entweder eine Substanz, oder eine Quantität, oder eine Qualität, oder sonst eine, von den (anderwärts) hergezählten Categorien, so entsteht die Frage: ob die Seele aus den Elementen aller dieser Dinge zusammengesetzt ist oder nicht? — Allein die Elemente derselben scheinen nicht allen, einzelnen, gemeinschaftlich zuzukommen. (Mithin hätten wir den vorigen Fall, nach welchem die Dinge selbst in der Seele seyn müßten.) — Ist sie vielleicht nur aus denjenigen Elementen zusammengesetzt, welche eine Substanz ausmachen? — Allein, auf welche Weise erkennt sie eine jede andere der Categorien, (Quantitäten, Qualitäten, u. s. w.)? — Oder wollen sie etwa sagen, daß eine jede Gattung derselben ganz eigene Urstoffe und Prinzipien habe, aus denen

* Obschon man sich dadurch zu helfen dachte, daß man unter den Elementen in der Seele ein vernünftiges Verhältniß annahm; so ist doch, da jeder Körper ein anderes Verhältniß seiner Theile hat, und dennoch sich nur Gleich und Gleich erkennen kann, die nothwendige Folge, daß alle Körper, die die Seele erkennt, schon in ihr im Voraus existiren müßten.

nen die Seele beſteht? — Sie wäre (auf dieſe Weiſe) zugleich Quantität, Qualität und Subſtanz. — Allein es iſt nicht möglich, daß aus den Elementen der Quantität, eine Subſtanz, und eine Nichtquantität erfolgen könnte. Denjenigen alſo, die da meynen, die Seele beſtehe aus den Elementen aller Dinge, begegnen dieſe und ähnliche Ungereimtheiten.

Eben ſo ungereimt iſt es, zu ſagen: daß Gleich und Gleich ſich nicht leidend gegen einander verhalten, ohngeachtet ſie ſich empfinden und erkennen. Denn ſie nehmen dennoch an, daß Empfinden ein gewißes Leiden, und ein gewißes Bewegtwerden ſey, und auf gleiche Weiſe, das Denken und Erkennen. (Woraus denn augenſcheinlich Widerſprüche erfolgen.)

Daß die Meynung des Empedocles: ein jeder einzelne Gegenſtand, werde durch körperliche, ſich ſelbſt ähnliche Elemente erkannt; viele Zweifel und Schwierigkeiten bey ſich führe, bezeigt die Erfahrung. Denn dasjenige in den Körpern der Thiere, was allein aus Erde beſteht, z. B. Beine, Nerven, * Haare, ſcheinen gar nichts, mithin

* Nicht in der Bedeutung, in welcher ſie von unſeren aufgeklärten Aerzten angenommen ſind, ſondern bloß als Röhrchen, ohne Hinſicht auf das, was in ihnen enthalten iſt.

hin auch nicht ihres Gleichen (Erde nemlich,) zu empfinden; was doch geschehen müßte. *

Uiberdieß wird im jedem einzelnen Elemente, (aus welchem die Seele besteht,) immer mehr Unwissenheit, als Wissenschaft anzutreffen seyn. Denn ein jedes von ihnen erkennt nur eine Sache (seines Gleichen;) vieles also bleibt ihm unbekannt; weil es alles Uibrige nicht erkennen kann. — Aus der Meynung des Empedocles folgt, daß Gott (unter den Wesen,) der unwissendste sey; weil er dennoch eins von den Elementen, nemlich den Streit, (Krieg mit sich selbst; die Zerstörung seiner selbst;) nicht erkennt; während die Sterblichen alle Elemente erkennen. Denn ein jeder ist aus allen zusammengesetzt. —

Warum hat überdieß nicht alles eine Seele? — Da ein jedes Ding entweder ein Element ist, oder aus einem, oder aus mehreren, oder wohl auch aus allen Elementen zusammengesetzt ist. Denn es folgt nothwendig, daß jedes Ding entweder ein

Et-

* Aus dem Vorhergehendem erhellt, daß Aristoteles nicht glaube, daß Beine, Nerven und Haare aus bloßer Erde beständen, sondern, daß sie vorzüglich aus Erdetheilchen zusammengesetzt sind, aber dennoch nicht die Erde, als selbstige Erde empfinden könnten.

Etwas, oder mehrere Dinge oder alle erkennen müßte. *

Nun wird doch manchen die Frage beyfallen, was denn dasjenige sey, was sie, (die Elemente,) zusammenhält und vereiniget? — Denn die Elemente sind der Materie ähnlich, (sind selbst Materie, die eine Form haben muß.) — Dasjenige, was sie zusammenhält, muß, was es auch seyn mag, das Vortreflichste, (das höchste,) seyn. Daß aber Etwas vorzüglicher wäre, als die Seele, welches zugleich über diese herrschte, ist nicht möglich; und noch weniger ist es möglich, daß es vorzüglicher, als die Vernunft wäre. Denn das ist das wahreste, daß diese (die Vernunft,) allen Uibrigen vorhergehe, das Vortreflichste unter allen und der Herr der Natur ** ist. Dem ohngeachtet wähnen sie, daß die Elemente das Erste aller Dinge sind, (allen Dingen vorhergehen.)

Alle diejenigen, die da glauben, die Seele bestehe aus Elementen, weil sie empfindet und erkennt, und diejenigen, (die eben das denken,) weil sie die meiste Bewegungskraft besitzt, reden nicht von der Seele überhaupt; denn nicht alles,

* Je nachdem jedes Ding aus Elementen zusammengesetzt ist. Denn sie nehmen ja an, daß die Seele deswegen erkenne, weil sie aus Elementen zusammengesetzt ist.

** In so fern die Natur die Summe aller Erscheinungen ist.

was empfindet, bewegt sich deßhalb; weil es selbst Thiere giebt, die sich nicht von ihrem Orte zu bewegen scheinen; (z. B. Austern.) Da doch die Seele durch diese alleinnige Bewegung, das Thier zu bewegen scheint. Eben so ist es mit denjenigen, (sie reden nemlich, eben so wenig von der Seele überhaupt,) die die denkende und empfindende Seele aus Elementen zusammensetzen. * Denn auch Pflanzen scheinen zu leben, ohngeachtet sie Vernunft und Empfindungsloß sind. Auch sind die meisten Thiere eben so der Vernunft beraubt. **

Wenn man auch alles dieses zugäbe, und sowohl die Vernunft, als das Empfindungsvermögen für einen Theil der Seele hielte, so würde man dennoch weder von der Seele überhaupt, noch von der ganzen Seele, noch von einer (einzelnen) Seele im Allgemeinen sprechen. Das nemliche gilt auch von jener Meinung, die in den orphischen Gesängen *** enthalten ist. Denn er (Orpheus) sagt: daß die Seele in Lüften herumflattere, und durch das Einathmen, aus dem Weltall, (in dem Körper,) aufgenommen werde. Dieß kann aber bey

* Daß die Alten mehrere Seelen annahmen, werden wir unten noch deutlicher wahrnehmen.

** Ihnen zu Folge müßte alles denken und empfinden, was aus Elementen zusammengesetzt ist.

*** Von denen wir nichts besitzen.

bey den Pflanzen gar nicht, und bey einigen Thieren eben so wenig geschehen; weil nicht alle Athen schöpfen. Dieses scheinen diejenigen, die also dachten, übergangen zu haben.

Wenn nun die Seele aus Elementen zusammengemacht seyn muß, so ist es ja nicht nothwendig, sie gerade aus allen Elementen zusammenzusetzen. Denn in widersprechenden Elementen, ist schon der eine Theil hinlänglich, sich selbst und seinen Gegensatz zu unterscheiden. So erkennen wir durch das Gerade, sowohl das Gerade als das Krumme; denn das Linial (κανων, welches nichts anderes, als eine gerade Linie ist;) ist der Richter von beyden. * Allein das Krumme ist weder sein eigener, noch des Geraden Beurtheiler.

* Wenn man nemlich einen Gegensatz beurtheilt, so braucht man bloß das eine Glied des Widerspruchs zu wissen; um das andere zu unterscheiden. Wenn ich weiß, was gut ist, so weiß ich es auch schon vom Bösen zu unterscheiden, u. s. w. Mithin brauchten in der Seele auch nur, von den sich entgegen stehenden Elementen die einen da zu seyn. — Aber auch dieß, meynt Aristoteles, würde ihnen bey ihrer Behauptung nicht viel nützen; weil nicht ein jedes Glied des Widerspruchs schon die Anweisung zur Beurtheilung des entgegenstehenden Gliedes giebt, sondern nur dasjenige, was bestimmt die Form und Eigenschaft einer Sache angiebt, nicht aber dasjenige, was

eine

Achtes Hauptstück.

Daß die Seele nicht mit dem Weltall vermengt sey.

Es giebt auch noch einige, die glauben: die Seele sey mit dem ganzem Weltall vermengt. Deswegen meinte vermuthlich Thales, daß alles voller Götter sey. * Diese Meynung aber erregt viele Zweifel. — Warum macht die Seele, wenn sie in der Luft oder im Feuer besteht, kein Thier; (ihre Wirkungen nicht, wie im Thiere;) da sie es doch in vermischten Gegenständen, (in Thieren,) ohne weiterem, macht? — zumal, da sie in jenen, (in der Luft und dem Feuer nemlich,) weit vorzüglicher zu sein scheint. **

Dann

---

eine bloße Negation andeutet; so kann das Krumme nicht dazu dienen, das Gerade zu beurtheilen; so kann auch nach dem Plato in seiner Republik, nur der Gute, über sich selbst und andere urtheilen; der Böse aber nicht.

* Dieser Meinung waren mehrere zugethan, z. B. Thales, Heraclitus, selbst Plato schien so zu denken, Zeno; und andere.

** Wenn sich nemlich die Seele in der Luft, oder im Feuer, (welche zwey viele Philosophen für die Haupt und Urbestandtheile der ganzen Welt hielten,) befindet, warum zeugt sie in diesem Zustande nicht ihre Wirkungen? — was doch, wenn das obige wahr ist, geschehen

Dann kann auch jemand fragen: warum die Seele in der Luft vorzüglicher und unsterblicher ist, als jene in den Thieren? — (denn Feuer und Luft dauern ewig, während die Thiere absterben.) Auf beyden Seiten entdekt man viel Absurdes und Vernunftwidriges. Denn behaupten: daß das Thier Luft und Feuer sey, ist gänzlich vernunftloß gesprochen; (was man doch nach der Voraussetzung sagen müßte) und sagen: daß es keine Thiere sind, wenn in ihnen eine Seele ist, ist absurd. — Sie scheinen deswegen die Seele in dieses, (das ganze Weltall,) zu versetzen, weil das Ganze mit seinen Theilen, von der nemlichen Art ist. * Daher folgt nothwendig, daß die Seele und die Theile (des Weltalls) von einerley Art seyn müssen; wenn nemlich die Thiere eben dadurch beseelt werden, daß sie einen Theil des sie amgeben-

---

schehen müßte. Und da diese Elemente, Feuer und Luft, immer währen, die Thiere aber hinsterben, so muß die Seele, wenn sie im Universum herumflattert, weit mehr Vorzüge haben, als in dem thierischen dahin sterbenden Körper.

* Was in Theilen ist, behaupten sie, ist auch im Ganzen; nun sind aber die meisten Theile beseelt; weil alle Thiere und Pflanzen beseelt sind, und selbst die Luft, nach der Meinung der Philosophen, weil sie, indem sie eingeathmet wird, die Seele erhält, etwas Beseelendes in sich haben muß; so muß also das Ganze beseelt seyn; weil es ganz mit Luft durchdrungen ist.

benden Körpers, (der Luft,) in sich einathmen. Wenn aber die (durch das Weltall) ausgebreitete Luft von einerley Art ist; die Seele aber (in den verschiedenen Thieren z. B. dem Pferde, Menschen u. s. w.) aus verschiedenen Theilen zusammengesetzt ist, so ist es offenbar, daß ein Theil derselben (Luft,) in ihr seyn muß, ein anderer wieder nicht. Es folgt also nothwendig, daß die Seele (in allen Geschöpfen) entweder aus ähnlichen Theilen bestehe, oder daß sie nicht in jedem Theile des Weltalls verbreitet seyn könne. (Nun ist das Erste ganz unrichtig, folglich kann die Seele nicht im Weltall verbreitet seyn.)

Aus dem Gesagten ergiebt sich nun, daß der Seele, weil sie aus Elementen zusammengesetzt ist, weder Erkenntniß zukomme, noch auch richtig und wahrhaft behauptet werde, daß ihr, (aus eben der Ursache,) Bewegung zugeschrieben werden müsse.

Neuntes Hauptstück.

Von der Einheit der Seele und ihren Funktionen.

Da nun aber das Erkennen, das Empfinden, das Denken und auch das Verlangen, das Uiberlegen

legen und alle Begierden, der Seele eigen sind; auch die Bewegung der Thiere von ihrem Orte, wie auch ihr Zuwachsen, ihr Bestehen und Hinschwinden von der Seele herkommen; so kann man fragen, ob eine jede von diesen Operationen der ganzen Seele zukomme, ob wir also alles verstehen und empfinden? — ob wir eine jede von diesen Operationen wirken, und ob wir (bey andern auf uns wirkenden) leiden? — oder ob eine jede andere (von diesen Operationen,) anderen Theilen der Seele zukomme? — Ob das Leben in einer von diesen (Seelen, denn die Alten theilten jedem Geschäfte eine Seele zu, *) oder in mehreren, oder in allen zugleich bestehe; oder ob es nicht etwa eine andere Ursache desselben gäbe? — Einige sagen nun, daß die Seele theilbar sey; und mit einem Theile denke, mit dem anderen verlange, (wolle.)

Wenn

* Wir haben schon oben Plato's Meinung über die Eintheilung der Seele gesagt. Obschon er nemlich nur eine annimmt; so theilt er sie doch wieder in drey Theile, die er auch wieder Seelen nennt; obschon sie nur eine, nemlich die Seele des Menschen ausmachen. Daß er der denkenden ihren Sitz im Kopfe: der zürnenden in der Brust; und der begehrenden in der Gegend unter dem Zwerchfelle anweißt, ist schon oben angemerkt worden.

Was hält nun aber die Seele zusammen, wenn sie ihrer Natur nach theilbar ist? — Der Körper gewiß nicht; weil es vielmehr scheint, daß die Seele im Gegentheile den Körper zusammenhalte; denn nachdem sie den Körper verlassen hat, wird er aufgelößt und vermodert. Wenn also Etwas denselben zu Einem macht, so wird es wohl ganz vorzüglich die Seele seyn. Allein man wird immer noch fragen müssen, ob sie eine Einheit, oder ob sie wieder etwa theilbar ist. Wenn sie eine Einheit ist, warum sagen wir nicht lieber gerade hin: die Seele ist eine Einheit. Ist sie aber etwas Theilbares, so wird die Vernunft wieder fragen; was denn diese Theile wieder zusammenhalte? — Und auf diese Weise würden wir uns ins Unendliche verlieren. (Man könnte, nemlich, immer wieder fragen, was umfaßt nun wieder diese Theile? — welches nicht Statt finden kann.) — In Ansehung ihrer Theile könnte jemand auch wieder Bedenklichkeiten haben; welch eine Gewalt (nemlich,) jeder Theil in dem Körper ausübe? — Denn wenn die ganze Seele den ganzen Körper zusammenhält, (und die Seele auch in Theile getheilt ist,) so muß ein jeder Theil der Seele auch einen Theil des Körpers zusammenhalten. Dieß scheint aber unmöglich zu seyn. — Welch einen Theil das Gemüth (Erkenntnißvermögen) zusammenhalte, und auf welch eine Art ist schwer zu errathen. — Zertheilte Pflanzen (einzelne Theile von Pflanzen z. B. Zweige,) scheinen zu leben, wie auch einige Insekten, (wenn sie in Stücke

cke und Theilchen zerschnitten sind,) als ob sie eine und eben dieselbe Seele in Ansehung der Art, obschon nicht in Ansehung der Zahl, besäßen. — Beide Theile also (von zerschnittenen Pflanzen, und von zerschnittenen Thieren,) haben Empfindung, und können sich durch einige Zeit von ihrem Orte fortbewegen. * Wenn sie auch nicht als zerstückelt fortwährten, so ist unsere Behauptung dennoch nicht widersinnig. Denn sie haben nicht die Organe, vermittelst derer sie ihre Natur fortpflanzen könnten. Nichts desto weniger sind in beyden (Stücken vom zertheilten Ganzen,) alle Theile der Seele enthalten. Und sie sind sowohl unter einander, als mit der ganzen Seele von der nemlichen

* Wenn die Seele dem Körper theilweise beiwohnte, so, daß verschiedene Theile des Körpers, verschiedene Theile der Seele in sich hätten; so sollte das nemliche in Thieren und Pflanzen, als welche eben auch beseelt sind, statt finden. Allein einzelne Theile von Pflanzen z. B. Zweige und Reiser, treiben, wenn man sie setzt, ganze Stämme; in ihnen ist also die ganze Lebenskraft und nicht ein Theil derselben. Einzelne Theile von Insekten, z. B. von Schnecken, Gewürmen, und anderen Thieren, leben fort, wenn sie auch von dem übrigem Körper abgeschnitten sind, ernähren sich, wachsen, und sind so, als ob sie noch ganz wären. Mithin ist in ihnen nicht ein Theil der Seele, sondern die ganze Seele dieses Thieres. Folglich kann man die Seele nicht in Theile theilen, die nach ihrer Verschiedenheit verschiedene Theile des Körpers einnehmen.

lichen Art; unter einander, weil ſie nicht mehr theilbar ſind; mit der ganzen Seele aber, weil ſie theilbar iſt, (und ſie dieſe Theile ſind.)

Es ſcheint auch, daß dasjenige Princip, welches in den Pflanzen enthalten iſt, (das Leben) eine gewiße Seele ſey. (die Alten nannten ſie die ernährende Seele.) — Denn ſie iſt den Pflanzen und Thieren allein gemein, (weil ſie alle leben.) — Sie wird aber vom Empfindungs-Prinzip unterſchieden, obſchon ohne ſie nichts iſt, was einer Empfindung fähig wäre.

Ueber die Seele

vom

Aristoteles.

Zweites Buch.

Erstes Hauptstück.

Die Seele ist die Vollendung und Hauptform des natürlichen, organischen, mit dem Vermögen zu leben begabten Körpers.

Nachdem wir die Meinungen der Alten über die Seele hergezählt, (und zugleich widerlegt,) haben; so müssen wir wieder (zu den, im ersten Hauptstücke des vorigen Buches vorgelegten Fragen,) zurückkehren, und uns bemühen; als ob wir ganz vom Neuen anfiengen, zu bestimmen, was die Seele ist, und welch eine gemeinschaftliche Definition sie zulasse.

Die gewisse einzige Gattung aller existirenden Dinge nennen wir eine Substanz, von welcher

cher die eine die Materie genennt wird; die aber für sich genommen nicht ein Etwas ist; * (weil die Art ihres Seyns nicht bestimmt ist.) Die andere die Form und Gestalt, vermittelst welcher ein Ding doch schon Etwas ist. ** Die dritte diejenige, welche aus diesen, (aus der Materie und Form nemlich,) zusammengesetzt ist. *** Die Materie ist das Vermögen zu einer bestimmten Form; die Form aber die endliche Vollendung der Materie. **** Diese wird in zweyerley Bedeutung

* Z. B. das Thier, als Materie betrachtet, kann noch nicht ein Thier heißen.

** Z. B. eine Pflanze, ein Thier, kann in Ansehung der Form doch eine Pflanze, ein Thier genennt werden.

*** Z. B. ein Mensch, ein Baum, in Ansehung seiner Materie und seiner Form.

**** Aristoteles entwickelt hier den Begriff der Substanz durch die Darstellung dessen, was die Substanz ausmacht: Materie, nemlich, Form, und was aus ihnen zusammengesetzt ist. Die Materie ohne Form macht noch keine Substanz; sie ist nur eine todte Masse, ohne alle Kraft, ohne alle Form. Die Form aber, kann auch ohne Materie gedacht werden, und bestimmt schon Etwas; denn sie ist die Vollendung der Materie; ohne welche die Masse ohne Bestimmung ist. Beide zusammengesetzt machen die wirkliche Substanz aus. — Die Substanz, nach den unsterblichen Werken, unseres Kants, ist dasjenige, was nicht, als Prädikat eines anderen betrachtet wird; das Beharrliche an einem Gegenstande, was zu aller Zeit existirt.

tung genommen, theils nemlich, wie die Wissenschaft, und theils, wie Contemplation. *

Körper, (aus Materie und Form zusammengesetzte Gegenstände) — scheinen besonders Substanzen zu seyn; unter diesen vorzüglich jene, die natürlich, (nicht durch Kunst verändert,) sind. Denn sie sind das Prinzip aller Uibrigen. (Durch Kunst hervorgebrachter Dinge.)

Einige von den natürlichen Körpern haben ein Leben, andere nicht. — Das Leben nennen wir ein (in sich selbst bewirktes,) Ernähren, Wachsen und Absterben. ** Folglich ist jeder natür-

* Denn die Form, kann entweder als bloße Form, an und für sich, logisch; oder als auf Gegenstände überhaupt angewendet, transscendental, betrachtet werden. — Von welcher sich die eine zur anderen, wie Wissenschaft zur Contemplation verhält. — Denn etwas Anderes ist Wissenschaft, an und für sich, das Vermögen Etwas zu wissen; und etwas Anderes in einem Subjekte, wo sie Contemplation ist; weil man das Vermögen zu wissen, erst durch Betrachtungen in Thätigkeit setzen muß.

** So hat der Stein, das Feuer, das Wasser, u. s. w. kein Leben; weil sie nicht von Innen wachsen; die Pflanzen aber, und Thiere nehmen Nahrung von Außen, verarbeiten sie selbst von Innen, und befördern, dergestalt, ihre Ernährung, ihr Wachsthum, und die Abnutzung ihrer Werkzeuge, ihren Tod.

türliche, des Lebens theilhaftiger Körper eine Substanz; und zwar eine zusammengesetzte. *

Da der Körper von der Art ist, daß er das Leben in sich enthält, so kann er keineswegs die Seele selbst seyn; denn er kann nicht dasjenige seyn, was im Subjekte angetroffen wird; er muß vielmehr selbst das Subjekt und die Materie seyn. **

Die Seele, als die Form des natürlichen, mit dem Vermögen zum Leben begabten Körpers, ist also nothwendig eine Substanz; diese Substanz aber, ist die endliche Vollendung und Hauptform; folglich die endliche Vollendung und Hauptform eines solchen Körpers. Allein da diese wieder in zweyerley Bedeutung also genennt wird, nach welcher sie sich theils wie Wissenschaft, theils wie Contemplation verhält, so ist es offenbar, daß sie sich wie die Wissenschaft verhalte; (daß sie folglich die Form an und für sich, die ursprünglich erste Form bedeute.) — Denn sie ist, in so fern in ihr die Seele enthalten ist, ein Schlafen und

ein

* Weil der Körper aus 2 Theilen: dem Körper und dem Leben; d. i. der Materie und der Form zusammengesetzt ist.

** Die Seele kann also keine zusammengesetzte Wesenheit haben, weil sie sonst dem Körper eben so wesentlich zugehörte, als der Körper sich selbst; mithin von ihm gar nicht unterschieden seyn würde. Sie ist also, da sie die Materie nicht seyn kann, und dennoch mit und bei ihr ist, die Form dieser Materie.

ein Wachen; dem Verhältniße nach entspricht das Wachen der Contemplation, das Schlafen aber der Fähigkeit (etwas zu wissen,) die jedoch nicht in Thätigkeit gesetzt ist. *

Allein dem Ursprunge nach ist die Wissenschaft, (die Form, die sich wie Wissenschaft verhält;) eher und geht dem vor, welches aus ihr entsprang, der Contemplation nemlich.

Daher ist die Seele die endliche Vollendung und Hauptform, des natürlichen, mit dem Vermögen zu leben begabten, organischen Körpers.**

Auch

* Mithin ist die Seele die endliche Vollendung und Hauptform des Körpers; weil alle ihre Wirkungen von dieser abgeleitet werden; so wie die Contemplation auf die Wissenschaft folgt. Aber auch aus ihren Wirkungen folgt das nemliche. Die Seele ist, in Ansehung ihres wirkenden Zustandes ein Wechen oder ein Schlafen. Im jenen ist die Seele geschäftig; im diesem existirt sie zwar, aber ohne alle Operation. Allein um geschäftig zu seyn, um zu wirken, muß sie erst existiren; folglich geht das Seyn der Seele ihren Wirkungen so vor, wie die Wissenschaft der Contemplation vorgeht. Und da der Schlaf zwar ein Seyn der Seele, aber ohne alle Wirkung ist; das Wachen aber ein wirkendes und thätiges Seyn derselben ist; mithin das Seyn ohne Thätigkeit voraussetzt, so muß sich die Seele zu ihrer Wirkung, wie der Schlaf zum Wachen verhalten.

** Nach dem Griechischen sollte die Definition also seyn: „ Die Seele ist die endliche Vollen-

Auch die Theile der Pflanzen sind organisch; aber freylich einfach; so ist das Blatt die Bedeckung dessen, was um die Frucht ist; (des Fruchtkapsels,) und das, was um die Frucht ist, (das Fruchtkapsel,) die Bedeckung der Frucht selbst. Die Wurzeln aber sind dem Munde (der Thiere) ganz ähnlich; denn mit beyden, (den Wurzeln sowohl, als dem Munde,) wird die Nahrung eingezogen. *

Wenn man also eine, allen Seelen gemeinschaftliche Definition festsetzen will, so kann man sagen

---

dung und Hauptform eines natürlichen, mit dem Vermögen, ein Leben zu haben, begabten Körpers; ein solcher Körper aber ist ein Organicum. Nun nennen aber die Griechen einen sinnlichen Körper, der das Vermögen zu leben hat, ein Organicon, weil er verschiedene Werkzeuge zu verschiedenen Wirkungen in sich enthält. Folglich hätte ich zu obiger Definition im Texte noch hinzusetzen sollen, der mit verschiedenen Werkzeugen zu verschiedenen Wirkungen ausgerüstet ist. Ich habe daher, um durch diesen Schweif die Kürze und Einfachheit der Definition nicht zu verletzen, lieber das Wörtchen organisch eingeschaltet, weil es eben dasselbe ausdrückt.

* Aristoteles begegnet hier im Voraus einem Einwurfe, den man wider seine Definition machen könnte. Man könnte nemlich sagen: daß sie nicht allgemein genug wäre; indem sie nicht auf die Pflanzen passe; weil in ihnen keine organische Theile wären. Welches er dadurch widerlegt, daß er beweist, daß die Pflanzen organische Körper sind.

sagen: Die Seele ist die endliche Vollendung und Hauptform eines natürlichen, organischen Körpers. *

Daher soll man eben so wenig fragen, ob Seele und Körper, Eins sind; als (man fragt:) ob das Wachs und dessen Figur; oder wohl gar, ob die Materie eines Dinges, und das, dessen Materie es ist, (die Form,) Eins sind. Da Eins (für sich genommen,) und Eins seyn, (mit Etwas Anderem nemlich Eins seyn,) ganz verschiedene Bedeutungen haben, so ist unter der Hauptform jene, eigentlich und an und für sich genommene Einheit zu verstehen. **

Wir haben festgesetzt, was die Seele (überhaupt genommen,) sey. Denn sie ist, nach der

* Ich habe das schwere Wort, über das schon so viel gestritten wurde; εντελεχεια nemlich, mit — endliche Vollendung und Hauptform — übersetzt. Meine Rechtfertigung hierüber siehe in der Vorrede.

** Körper und Seele sind zwar beide, für sich genommen Eins; jener ist die Materie, und diese die Form. Sie machen aber zusammengenommen Eins aus. In so fern die Form die Materie erst zu einem Dinge gestaltet. Nicht aber, als ob sie durch ein Drittes verbunden wären. Daher macht auch die Hauptform eigentlich und vorzüglich Eins; weil sie der Materie erst ein ordentliches bestimmtes Seyn giebt.

Definition, das Wesen des Körpers, was den Körper zu einem solchen macht. (Was macht, daß der Körper dieser und kein anderer ist.)

Gerade so, als ob man, z. B. ein Beil, oder sonst ein (unbelebtes,) Werkzeug, für einen natürlichen, (nicht durch Kunst gemachten,) Körper annehme. Sodann würde die Wesenheit desselben, (dasjenige, was da macht, daß es ein Beil ist, seine Schärfe und die damit verbundene Gestalt,) seine Substanz ausmachen; und die Seele würde eben dasselbe seyn. Nachdem aber diese von ihm getrennt würde, (wenn man dem Beile seine Schärfe und Figur benähme,) würde es schon kein (wirkliches,) Beil mehr seyn, sondern bloß den Namen eines Beiles haben. — So aber bleibt es immer ein Beil; weil die Seele nicht die Wesenheit und Bestimmung eines solchen (künstlichen) Körpers ausmacht; sondern eines natürlichen, eines solchen, der das Prinzip der Bewegung und seines Zustandes in sich selbst enthält.

Das nun gesagte kann man selbst in Theilen des Körpers bewähren. Wenn man (z. B.) das Auge, als (belebtes,) Thier annimmt, so wird das Sehen, (das Vermögen zu sehen,) seine Seele seyn. Denn dieses ist nach der Bestimmung des Auges, desselben Wesenheit. — Das Auge, (an sich selbst,) ist die Materie des Sehens, (des Gesichtes,) — Wenn nun aber dieß (Sehen) fehlt, (wenn es nicht sieht,) so ist es

kein (wirkliches) Auge mehr, sondern hat bloß den Namen desselben; wie z. B. ein in Stein gehauenes oder gemahltes Auge.

Man kann nun das von Theilen, auf den ganzen lebenden Körper anwenden. Denn sie stehen im Verhältnisse gegen einander. So wie sich nemlich ein Theil zum anderem verhält; so verhält sich das Empfindungsvermögen zum ganzen empfindenden Körper; in so fern er empfindet. *

Uibrigens hat nicht dasjenige, was keine Seele mehr hat, sondern dasjenige, was eine hat, das Vermögen zu leben. Der Saamen aber und die Frucht, sind dem Vermögen nach, solche Körper, (wie nemlich diejenigen waren, von denen der Saamen genommen wurde, mithin, dem Vermögen nach lebend.)

(So wie also das Einschneiden,) mit dem oben angeführten Beile, (und das) wirkliche (Sehen) mit dem ebenfalls als Beyspiel angeführtem Auge, auch zugleich die Form des Beils und Ge-

* Der empfindende Körper hat das Empfindungsvermögen zur Form und sich selbst zur Materie; wie das Auge das Vermögen zu sehen und sich selbst, zur Form und Materie hatte. Das nemliche gilt von anderen Eigenschaften. Wo wir sodann sagen: daß sich die Seele zum Körper verhalte, wie die Hauptform zu ihrer Materie.

sichtes sind, aber die in Thätigkeit gesetzte Form, (also ist auch das Wachen) die Thätigkeit der Seele, (die Hauptform des Körpers) in ihrer Thätigkeit; (und auf gleiche Weise; so wie das Gesicht,) Vermögen zu sehen, (und die Kraft des Werkzeugs) Formen an und für sich sind; (so ist die Seele die Hauptform des Körpers an und für sich.) Der Körper aber ist dasjenige, was das Vermögen zu leben in sich enthält. — Allein, so wie das Gesicht und der Augapfel zugleich das Auge ausmachen, also macht Leib und Seele ein vollendetes Thier aus. *

Daß die Seele (in ihrer Wirkung,) vom Körper nicht getrennt werden könne, oder wenn sie gar ihrer Natur nach, theilbar ist, gewiße Theile des Körpers (zunächst) belebe, ist nicht unwahrscheinlich, weil sie die Form einiger gewißer Theile

* Hier erläutert Aristoteles dasjenige aus der Definition der Seele, wo gesagt wird: daß der Körper das Vermögen zu leben in sich enthalte. Ein Vermögen zu Etwas haben, kann auf zweierlei Art erklärt werden. Entweder ist das Vermögen noch schlummernd (potestate) oder schon wirkend (actu). Ein Beyspiel von der ersten Art sind Saamen und Früchte, in denen die künftige Pflanze, gleichsam schläfernd gefunden wird. Zur zweyten Gattung gehört unser Körper in Rücksicht auf die Seele. Denn er besitzt actu, wirklich, in dieser Hinsicht, das Vermögen zu leben. Denn als abgeschieden von der Seele kann man ihm nicht das Vermögen zu leben, beilegen.

le ist. (z. B. das Wachsthum des Thieres, die Verdauung und Vertheilung der Säfte, welche gewißen Theilen im Körper zukommen.) — Indessen hindert uns nichts, einige vom Körper getheilt anzunehmen, weil sie die Form keines Körpers sind. (wie z. B. die Denkkraft, die Vernunft, der Wille.) * Demnoch bleibt es noch nicht ausgemacht: ob die Seele eben so die Hauptform des Körpers ist; wie der Schiffsmann der Leiter seines Schiffes. **

Auf diese Weise haben wir nun über die Seele überhaupt gesprochen und geschrieben.

Zweytes Hauptstück.

Wie und wodurch die Seele die endlich vollendende Form sey.

Da aus, ob zwar dunklen, aber doch mehr bekannten Sätzen, sodann für uns offenbar gewiße, und

---

* Die Seele, wenn man sie in ihrer Thätigkeit denkt, kann freilich nicht vom Körper getrennt seyn. Allein, da einige Vermögen, als das Vermögen der Principien, die Denkkraft, der Wille ꝛc. körperlichen Theilen ohnmöglich zukommen können, weil sie selbst nicht, als Vermögen, auf Erfahrung beruhen, so kann auch die Seele, als vom Körper getrennt, gedacht werden.

und nach Vernunft-Gesetzen bestehende entwikelt werden, so wollen wir uns bemühen, auf solche Weise über die Seele weiter zu handeln.

Man muß nicht allein in einer Definition bestimmt angeben: was Etwas ist; wie die meisten Definitionen es auch thun; sondern auch den Grund, (warum das, was gesagt wird wirklich so sey) in dieselbe einschalten und in ihr hervorblicken lassen. (Man muß nicht allein die formale Definition angeben, sondern auch die causale.) — Jtzt aber sind die (formale und materiale) Definition gleichsam Schlüße. (Mehr Schlußsätze, als erklärende Definitionen) z. B. Was ist ein Viereck? — eine rechtwinklichte, gleichseitige Figur, die einem Rechteck (rectangulo) gleich ist. — Eine solche (formale und materiale) Definition hat die Gestalt eines Schlußes. Welche aber sagt, daß das Quadrat die Erfindung einer Mittelzahl sey, (die gegen die größere und kleinere Seite des Rechtecks im gleichem Verhältniße steht,) diese giebt zugleich den Grund der Handlung an, (und ist also die causale Definition.) *

Wir

* Hier bezieht sich Aristoteles ohne Zweifel, auf die 17te Proposition im 6ten Buche des Euclides, sie lautet also: Wenn drei proportionale (im Verhältniß stehende) Linien gegeben sind; und aus den 2 äuersten, (der kürzestem nemlich und längstem) ein Rechteck, aus der mitletem aber ein Viereck beschrieben wird; so ist das Rechteck dem Vierecke gleich.

Mit-

Wir fangen nun unsere Betrachtung an, und sagen: daß das Belebte vom Leblosen durch das Leben unterschieden sey. Das Leben ist nun aber sehr verschieden; indem man Allem, was auch nur Eins von diesen, nemlich Verstand, Empfindung, Bewegung vom einem Orte, und Stätigkeit in einem Orte; Verdauung der Nahrung, Absterben oder Wachsthum hat, sogleich ein Leben zuschreibt. * Auf diese Weise scheinen alle Pflanzen zu leben. Denn sie haben ein solches Vermögen und Prinzip; durch welches sie eines Wachsthums und eines Hinsterbens fähig sind, und zwar (in Ansehung

---

Mithin, wenn jemand aus einem gegebenen Rechteck, ein ihm gleiches Viereck beschreiben wollte, müßte er zwischen der größerem und kleinerem Seite des Rechtecks, die proportionale Mittellinie suchen; vermittelst der er sodann ein gleiches Viereck beschreiben könnte. Daher müßte auf die Frage: Worinn besteht die Verfertigung eines Quadrats, wenn ein Rechteck schon gegeben ist; geantwortet werden: darinn, daß man zwischen der größerem und kleinerem Seite die Mittelseite, und wenn die Seiten durch Zahlen ausgedrückt werden, die Mittelzahl erfindet. — Jene causale Definition der Seele giebt das Princip aller Handlungen an, die der Seele beigelegt werden; und dient zum Beweise und zur Befestigung dessen, was in der formalen Definition gesagt wurde.

* So schreiben wir den Pflanzen ein Leben zu, wie wir itzt gleich hören werden; so leben die Thiere, weil sie empfinden; und so leben die Menschen, weil sie denken und empfinden.

sehung des Wachsthums,) in entgegengesetzter Richtung; indem sie nicht so empor wachsen als ob sie nicht auch niederwärts wüchsen: sondern auf gleiche Weise gegen beyde Richtungen, (auf und abwärts,) zunehmen. Gegen alle Richtungen, (auf allen Seiten,) verbreiten sie ihre Nahrung, und leben auch so lange, als sie fähig sind Nahrung aufzunehmen, (und zu verdauen.) Dieses Vermögen sich zu ernähren *(vis nutriens)* kann von allen übrigen (dem Empfindungs und Erkenntnißvermögen u. s. w.) getrennt werden. Alle übrige aber können bei Sterblichen (Thieren und Menschen,) ohnmöglich von diesem geschieden werden. * Was auch offenbar in Pflanzen eintrift; weil sie kein anderes Vermögen der Seele haben. — Das Leben, (als ein Vermögen sich zu ernähren), kommt als Princip allen lebenden Geschöpfen zu. Erst durch die Empfindung wird ein solches lebendes Geschöpf ein Thier. Denn selbst diejenigen, die sich weder bewegen, noch ihren Ort verändern, (verschiedene Arten von Conchylien und die Zoophyta, Thierpflanzen überhaupt,) wenn sie nur Empfindung haben, werden nicht bloß lebende Geschöpfe. (Pflanzen,) sondern Thiere genannt. Vor allen anderen

* Alle übrige Vermögen, die oben her gezählt wurden, z. B. das Empfindungsvermögen in Thieren, und das Erkenntnißvermögen in Menschen, können nicht ohne lebenden Körper also auch nicht ohne eine ernährungsfähige Kraft, gedacht werden.

ren Sinnen haben die Thiere vorzüglich das Gefühl; denn wie das Vermögen sich zu ernähren von dem Gefühle und von allen übrigen Sinnen getrennt werden kann, (wie wir bey Pflanzen sehen,) also kann auch das Gefühl von allen übrigen Sinnen getrennt seyn. * Wir nennen daher das ernährende Prinzip denjenigen Theil der Seele, dessen auch die Pflanzen theilhaftig sind. Alle Thiere aber scheinen den Sinn des Gefühls zu haben. Warum beydes geschehe, werden wir weiter unten (im 3ten Buche im 13ten Hauptstück,) darthun.

Itzt mag nur so viel gesagt seyn; daß die Seele das Prinzip aller deren Vermögen sey, die wir itzt herzählten; und also auf diese Weise, das Prinzip des Vermögens sich zu ernähren, des Empfindungs und Erkenntnißvermögens, und des Vermögens sich zu bewegen.

(Nun kann man aber noch fragen:) ob ein jedes von diesen Vermögen eine Seele ist? oder nur ein Theil derselben? — und wenn sie ein Theil derselben sind, ob sie bloß ihrer Bestimmung nach, oder selbst ihrem Sitze nach, von einander ge-

* Weil viele Thiere den einzigen Sinn des Gefühls und des Geschmackes haben; mithin das einzige Gefühl. Weil der Geschmack nichts Anderes, als ein locales Gefühl ist.

getrennt sind? — * Bey einigen ist es nicht schwer zu bemerken, (daß die Seele einfach und daß einzige Prinzip mehrerer Vermögen sey,) Bey anderen aber entstehen mancherley Zweifel.

(Daß es leicht sey, beweißt folgendes:) So wie in Pflanzen einige Theile getheilt und von einander getrennt zu leben scheinen; weil die Seele die in ihnen ist, der Form nach, zwar in jeder Pflanze einzig, dem Vermögen nach aber vielfach ist; (indem jedes Zweigchen jene ernährende Seele bey sich führt; was man ersieht, sobald es in die Erde eingepflanzt wird;) eben so sehen wir, daß in Insekten, wenn sie zerschnitten werden, die Seele andere Eigenschaften (als in Pflanzen,) aber doch die nemlichen (als im nemlichen Thiere) zeigt. Denn beyde Theile des zerschnittenen Insekts, äußern Empfindung, und bewegen sich von ihrem Orte. Sobald sie empfinden, so haben sie auch Phantasie und Begierde. Denn wo Empfindung ist, dort ist Schmerz und Vergnügen; und wo schon einmal diese sind, da ist auch Begierde, (nach angenehmen Empfindungen, und Abscheu von unangenehmen.)

Vom

* Ob sie nemlich bloß ihrer Wirkung nach, und also ihrer Definition zu Folge, die wir von ihren Wirkungen hernehmen, unterschieden sind, oder ob sie auch ihrem Orte nach, wo sie wirken, unterschieden sind; ob also das Empfindungs und Denkungsvermögen u. s. w. ein jedes einen anderen Ort bewohnt.

* Vom Verstande aber, und dem Vermögen zu kontempliren (der Vernunft,) weiß man nicht so viel. Dieß scheint vielmehr eine alleinige Gattung der Seele zu seyn; die allein, (vom Körper,) getrennt werden kann, wie das Ewigwährende, (Unsterbliche,) vom Sterblichen getrennt wird. — Daß die übrigen Theile der Seele, wie einige behaupten, nicht getrennt werden können, ersieht man schon aus allen vorhergehenden. — Daß sie aber, ihrer Bestimmung nach, unterschieden sind, ist offenbar. Weil die Wesenheit des Vermögens zu empfinden, und das Vermögen zu meynen, (von dem wir noch unten reden werden,) unterschieden sind. Denn auch das Empfinden und Meynen sind sehr von einander unterschieden. Auf gleiche Weise ist auch ein jedes einzelne von den anderen hergezählten unterschieden. Uiberdieß besitzen einige aus den Thieren alle Theile der Seele; andere nur einige von denselben; andere gar nur einen. ** Und eben dieß ist es, was den Unterschied der lebenden Geschöpfe bestimmt; warum es aber so geschehe, werden wir nachher erforschen.

Das

* Folglich kann man in diesen sehr leicht die unterschiedenen Vermögen wahrnehmen; noch leichter aber kann man in diesen ersehen, daß ihre Seele der Art nach in ihren Theilen die nemliche bleibt.

** Die Pflanzen haben nur das Vermögen sich zu ernähren und zu leben. Alle Thiere haben, nebst diesem, das Empfindungsvermögen. Die Menschen haben, nebst diesen, das Erkenntnißvermögen; folglich alle Vermögen.

Das nemliche geschieht auch in Ansehung der Sinne, (Empfindungswerkzeuge.) Einige Thiere haben alle Sinne, andere nur einige; und noch andere nur den einzigen, nothwendigsten Sinn, nemlich das Gefühl. *

Weil aber dasjenige, mit welchem wir leben und empfinden, zweyerley Bedeutung hat; wie dasjenige, mit welchem wir Etwas wissen, von denen wir das Eine die Wissenschaft, (das Vermögen Etwas zu wissen,) das andere aber die Seele, (dasjenige, welche dieses Vermögen hat,) nennen, denn vermittelst beyder kann ich erst was (wirklich) wissen; und wie, auf gleiche Weise, das Gesund seyn, denn wir sind gesund, theils aus Gesundheit, (wegen der Gesundheit an sich genommen,) theils an einem gewißen Theile des Körpers; oder auch am ganzen Körper; so sind also Wissenschaft und Gesundheit, (an und für sich genommen;) die Form, Bedingung, Bestimmung, und gleichsam die eigene Handlungsweise solcher für sie empfänglicher Körper; das Wissen nemlich, des für Wissenschaft empfänglichen; die Gesundheit aber des für sie empfänglichen. Denn die eigene Handlungsweise solcher in Thätigkeit versetzter Körper, scheint in dem leiden-

den

* Es giebt einige von den Gewürmen und Insekten, die bloß das Gefühl und den Geschmack haben. Die vollkommenen Thiere aber haben alle Sinne.

den, und (bloß für jene Wirkung,) empfänglichen Körper zu existiren. *

Die Seele ist daher dasjenige, durch welches wir endlich (πρωτως) leben, empfinden und denken. Daß sie also dergestalt die Form und Bedingung; nicht aber die Materie und das Subjekt (eines denkenden Wesens) ausmacht.

Denn eine Substanz wird auf dreyerley Art also benennt, wie wir schon sagten. Von denen eine die Form, die andere die Materie, die dritte, das aus beyden zusammengesetzte ist. — Aus diesen ist die Materie das Vermögen (für eine bestimmte Form;) die Form aber die endliche Vollendung (der Materie.) — Weil aber dasjenige, welches aus beyden zusammengesetzt ist, ein belebtes Geschöpfe ist; so kann der Körper nicht die endlich vollendende Form der Seele seyn; wohl aber sie selbst die endlich vollendende Form des Körpers. Daher denken diejenigen wohl, die da glauben, daß die wirkende Seele weder ohne Körper, noch der Körper selbst sey. Denn sie ist nicht der Körper, wohl aber Etwas, das dem Körper beiwohnt. Daher ist sie auch in dem Kör-

per

* Daher ist die Form von der Materie wohl zu unterscheiden. Eine bestimmte Form z. B. die Denkformen können nicht jedem Körper beiwohnen, sondern nur jenem, der für sie empfänglich ist. Weil aber diese Verbindung innig und sehr enge ist, so scheint es, als ob die Formen in und mit dem Körper existirten.

per, und zwar in einem solchen Körper, (der für sie empfänglich ist, nemlich, in einem organischen Körper.),

Nicht aber, wie man sonst, (Pythagoras nemlich,) glaubte; daß sie sich einem (jedem) Körper, ohn weiter zu bestimmen, wem und welchem, akkomodire. Da man doch ersieht, daß nicht jeder, auf eine Gerathe wohl, für jedes Ohngefähr empfänglich ist. So aber, (wenn der Körper empfänglich ist,) geschieht es nach vernünftigen Gründen. Indem es in der Natur schon so eingerichtet ist, daß die endlich vollendende Form einer Sache, in demjenigem bloß seyn kann, was ihr Vermögen in sich enthält (was für sie empfänglich ist;) mithin in ihrer eigenen Materie, (weil die Materie das Vermögen der Form in sich enthält.)

Daß also die Seele eine endlich vollendende Form, und der Grund desjenigen sey, was das Vermögen besitzt, so zu seyn, wie es wirklich ist, erhellt aus allen den Vorhergehenden.

Drittes Hauptstück.

Von den Vermögen der Seele.

Von den angemerkten Vermögen der Seele sind in einigen (Geschöpfen) alle; wie wir auch schon oben, (im vorhergehenden Hauptstücke,) andeuteten; in einigen nur einige; in anderen nur ein einziges. Diese angedeuteten Vermögen sind folgende: das Vermögen sich zu ernähren, das Empfindungsvermögen, das Begehrungsvermögen, das Vermögen sich aus seinem Orte zu bewegen, das Erkenntnißvermögen. —

Die Pflanzen haben nur das einzige Vermögen sich zu ernähren. Die übrigen (lebenden) Geschöpfe aber, haben nebst diesem, auch noch das Vermögen zu empfinden; mithin auch das Begehrungsvermögen. Denn dieses begreift die Begierde und den Zorn, und den Willen in sich. Nun haben aber alle Thiere zum wenigsten Eins von den sinnlichen Werkzeugen; das Gefühl nemlich. (Folglich haben sie durchaus Empfindung.) Wesen, denen Empfindung zukommt, kommt auch Vergnügen und Schmerz, Gefühl für das Angenehme, und für das Unangenehme zu; und denen diese Empfindungen beywohnen, denen wohnt auch die Begierde, (die Lust nach Etwas,) bey; welche ein Verlangen nach dem ist, was uns angenehm scheint.

Ueber-

Uiberdieß haben sie, (alle Thiere,) den Sinn für Nahrung; denn das Gefühl ist der Sinn für Nahrung; weil alle Thiere durch trockene und feuchte, warme und kalte Nahrungsmittel ernährt werden, deren Empfindung nur dem Gefühle zukommt. Das Uibrige (was man sonst noch empfinden kann; die übrigen Sinne) sind (bey der Ernährung) nur etwas zufälliges; indem weder der Schall, weder die Farbe, noch der Geruch, Etwas zur Nahrung, (als Nahrung, in so fern Etwas die abgenützten und ermatteten Theile des Körpers wieder ersetzen und beleben kann,) beytragen kann. Der Geschmack aber gehört unter dasjenige, welches wir durch das Gefühl empfinden. Hunger und Durst aber sind (heftige) Begierden; und zwar der Hunger nach warmen und trockenen; der Durst aber nach feuchten und kalten Lebensmitteln; der Geschmack aber ist gleichsam die Würze derselben. * Uiber dieses wird unten, (im 10ten Hauptstücke) — eine weitere Erklärung folgen. Itzt soll nur, in so fern davon gesprochen seyn, als es nothwendig ist, um zu zeigen, daß diejenigen Thiere, die ein Gefühl haben, auch ein Verlangen, (ein Begehrungsvermögen,) haben. In Ansehung der Einbildungskraft aber, ist die Sache schon nicht so offenbar, (ob sie nemlich

* Folglich ist das Gefühl ein Hauptsinn der Thiere, denen, eben dieses Sinnes wegen, ein Verlangen nach dem Angenehmen, und ein Abscheu vor dem Unangenehmen, mithin ein Begehrungsvermögen beiwohnt.

lich auch mit dem Gefühle, und den übrigen Sinnen, in so genauer Verwandtschaft ist, als das Begehrungsvermögen.) Doch hierüber wollen wir nachher unsere Betrachtungen anstellen.

Einigen anderen wohnt noch, nebst diesen, das Vermögen, sich von einem Orte zum andern zu bewegen bey. * Anderen aber (nebst obigen) das Erkenntnißvermögen (διανοητικον τι και νους) ** wie den Menschen, und, wenn es etwa noch andere, ihnen ähnliche, oder wohl gar vollkommenere Geschöpfe giebt. Es ist also klar, daß die Seele, (überhaupt genommen,) auf gleiche Weise, eine einzige, gemeinschaftliche Definition zulasse, als eine Figur, (überhaupt genommen.) — Denn es ist keine Figur, außer dem Triangel und denen, aus ihm, konstruirten Figuren; noch giebt es eine Seele, außer der itzt genannten, (alle einzelne Seelen oder Vermögen fließen aus der oben angesetzten gemeinschaftlichen.) — Daher kann es für die Figuren eine gemeinschaftliche Definition geben, die auf alle Figuren accomodirt werden kann, ohne daß sie einer einzigen Figur ganz eigentlich, und allein zukommt;

* Sie haben also, nebst den Vermögen sich zu ernähren, zu empfinden und zu begehren, noch das Vermögen sich vom ihrem Orte wegzubewegen.

** Ich glaube, daß das „Erkenntnißvermögen„ den Sinn dieser Worte am besten ausdrückt.

Bayerische Staatsbibliothek München

und auf gleiche Weise geschieht es auch in den itzt benannten Seelen. *

Daher ist es lächerlich, diese Definition, (der besonderen Vermögen nemlich,) zu vernachlässigen, und entweder in diesen, (der Seelen und Figuren:) oder in anderen Dingen, eine gemeinschaftliche Definition zu suchen; welche keinem Dinge einzig und eigen zukäme, noch nach der einzelnen und individuellen Art bestimmt wäre. (Denn, sowohl die gemeinschaftliche, als besondere Definition der Seele muß aufgesucht werden, wenn wir sonst richtig und zweckmässig zu Werke gehen wollen.) — Sonst aber gilt alles von der Seele, (ihrer Definition nemlich überhaupt,) was von den Figuren, (ihrer Definition überhaupt) gielt. Denn es ist, sowohl in Figuren, als lebendigen Geschöpfen, das Vorhergehende in demjenigen, was auf das Erstere (regelmäßig) folgt, jederzeit, als Bedingung, enthalten; so ist z. B. im Quadrat schon das Dreyeck, und im Empfindungsvermögen, das Vermögen sich zu ernähren enthalten. Daher muß man besonders fragen, was die Seele im jedem einzelnen Wesen sey; was also z. B. die Seele einer Pflan-

ze,

* Auf gleiche Weise kann man eine allgemeine Definition für die Seele angeben, die auf alle einzelne angewendet werden kann; ohngeachtet sie nicht einer jedem ganz eigen und vorzüglich zukömmt.

ze, die Seele eines Menschen, die Seele eines wilden Thieres sey. *

Warum sich die Sache so verhalte, werden wir nachher untersuchen. (Indessen wollen wir die Ordnung der beseelten Geschöpfe betrachten.) Das Empfindungsvermögen kann nicht, ohne dem Vermögen sich zu ernähren statt finden; in den Pflanzen aber ist dieses vom jenen getrennt. Auch kann keiner von den übrigen Sinnen ohne Gefühl statt haben. (Das Geschöpf mit Empfindung muß vor allem anderen Gefühl haben.) — Das Gefühl aber kann ohne alle übrige bestehen. Denn es giebt viele Thiere, welche weder den Sinn des Gesichtes, noch den Sinn des Gehörs, noch den Sinn des Geruchs haben. Einige von denjenigen, die ein Empfindungsvermögen haben, haben auch das Vermögen, sich (willkührlich,) von ihrem Orte fortzubewegen, andere wieder nicht. Die höchsten, aber auch die wenigsten, sind diejenigen,

* Aristoteles hat hier nicht auf ein gerathe wohl, die Definition der Seele, mit der Definition mathematischer Figuren vergliechen. Denn, so wie jedesmal in der Mathematik das Vorhergehende im Folgenden, als Bedingung, enthalten ist, also enthält das Erkenntnißvermögen, das Vermögen zu empfinden, sich zu ernähren, und alle Vorhergehende in sich. Daher ist es nothwendig, erstlich die Seele zu wissen, von der geredet wird, damit man wisse, was sie für vorhergehende Vermögen, als Bedingungen in sich enthalte.

die Vernunft und Verstand, (ein Erkenntnißvermögen,) haben. Welche aus den Sterblichen dieß Vermögen haben, diese haben auch schon zugleich alle übrige vorhergehende Vermögen. — Allein, wenn sie auch ein jedes der bekannten Vermögen in sich enthalten, so besitzen dennoch nicht gerade alle die Vernunft. — Denn einige haben gar keine Einbildungskraft (welche den Funktionen des Verstandes und der Vernunft vorhergeht;) andere haben einzig die Einbildungskraft; (und erheben sich also nie bis zur Vernunft; folglich haben beyde keine Vernunft.) — Mit der spekulativen Vernunft aber hat es ein ganz anderes Bewenden. Nach diesem ergiebt sich, daß die Definition von allen diesen einzelnen Vermögen, zunächst und ganz eigentlich die Definition der Seele bestimme.

Viertes Hauptstück.

Von der Nahrung, (Von dem Vermögen sich zu ernähren.)

Für denjenigen, der über dieselben (die verschiedenen Vermögen der Seele, nemlich,) seine Betrachtung anhebt, ist es nothwendig, erstlich zu bestimmen, was jedes Vermögen einzeln ist; und sodann erst auf andere, ihnen sonst noch adhärirende Eigenschaften, acht zu haben. Wenn nun aber einzeln angegeben werden soll, was ein jedes Vermögen, mithin, was das Erkenntniß- Empfindungs-und Ernährungsvermögen sind, so muß wohl erstlich bestimmt werden, was denken und empfinden heiße. Denn der Definition nach, (historisch genommen,) sind die Wirkungen und Handlungen immer eher, als ihre Vermögen, (als die Definition ihrer Vermögen) Wenn dem so ist, so werden wir wohl auch noch eher, noch vor diesen Handlungin, (über die Objekte, jener Vermögen,) unsere Betrachtung anstellen müssen. Daher werden wir eben aus diesem Grunde, erstlich diese, die Nahrung, das Empfindbare und das Erkennbare bestimmen müssen. *

Da-

* Philosophisch genommen geht jedesmal das Vermögen Etwas zu wirken, der Wirkung voran; daß also das Vermögen zu erkennen, zu empfinden und sich zu ernähren, jedesmal der Erkenn-

Daher werden wir erstlich von der Nahrung und der Erzeugung handeln müssen. Denn die ernährende Seele wird bey allen übrigen vorausgesetzt, und ist das erste und gemeinschaftlichste Vermögen der Seele. Weil alles durch sie das Leben genießt. Ihre Geschäfte bestehen in der Erzeugung und in dem Gebrauche der Nahrung. Keine, von allen Funktionen der Seele ist den lebendigen Geschöpfen, wenn sie nur sonst ausgewachsen, (vollendet,) nicht verstümmelt, (nicht unvermögend,) sind, oder ihre Existenz nicht etwa einem Zufalle, (mithin keinem Saamen,) zu verdanken haben, so sehr natürlich, als etwas Anderes, sich Aehnliches, zu erzeugen; * so erzeugt

---

kenntniß, der Empfindung und der Ernährung vorangeht; allein historisch genommen folgt erst die Definition auf die Wirkungen des Vermögens. Wir Menschen haben erst dann bestimmt unsere Vermögen kennen gelernt; nachdem wir sie erst durch Jahrhunderte in ihrer Thätigkeit sahen. Dieß lehrt die Geschichte der Menschheit überhaupt, und der Philosophie insbesondere.

* Die Griechen waren in Ansehung dieses Punktes weit natürlicher, als wir, indem uns der Anstand nicht erlaubt, so geradehin die Sache mit ihren Worten zu bezeichnen, So sagt z. B. hier Aristoteles: daß uns nichts natürlicher sey, als, unter angezeigten Umständen, seines Gleichen zu machen. Solche Beispiele findet man häufig von unserem Wieland, in seinen, schön übersetzten Lucian, angemerkt.

zeugt ein Thier wieder ein Thier, eine Pflanze, wieder eine Pflanze. Damit sie immer währten, und, so viel an ihnen ist, gleichsam an etwas Göttlichen Theil hätten. Denn das Verlangen aller geht dahin, (sich fortzupflanzen;) und dieserwegen thun sie auch alles, so oft sie nemlich ihrer Natur gemäß handeln. *

Uibrigens ist dasjenige, weswegen sie sich ernähren und fortpflanzen zweyerley Das Eine ist dasjenige, was anverlangt wird, (die Fortpflanzung.) Das Andere aber, wozu es anverlangt wird; (die ewige Dauer der Geschöpfe) — Da es nun aber nicht möglich ist, durch Fortdauer immer fortzuwähren, und dieses göttlichen Werks theilhaftig zu werden; indem es nicht seyn kann, daß Etwas Sterbliches immer dasselbe verbleibe, so ist es dennoch, so gut es kann, (so weit es seine Kräfte erlauben,) jener Vorzüge theilhaftig. Eins nemlich mehr, das andere weniger. Daher subsistirt nicht ein und ebendasselbe; wohl aber Etwas, das demselben gleich ist, (ohne es selbst zu seyn.) Es subsistirt nicht als Eins und ebendasselbe der Zahl nach; wohl aber als Eins der Art nach. **

Run

* Ihre Natur treibt sie an, sich zu vermehren. Denn alles, wenn nemlich die gehörigen Voraussetzungen da sind, geht dahin. Sie währen auf diese Weise ewig, und werden den Göttern dadurch ähnlich.

** Diese immerwährende Dauer geschieht durch die Fortpflanzung; hier bleibt zwar nicht ein und

Nun ist aber die Seele die Ursache und das Prinzip des Lebens in einem Körper; und da Etwas auf mehrerley Art Ursache seyn kann, so kann die Seele auf gleiche Weise (in mehrerley Bedeutung, und zwar) auf dreyerley bestimmte Art die Ursache des Lebens seyn. Denn die Seele ist dasjenige, durch welches die Bewegung bewirkt wird, (die wirkende Ursache;) sie ist dasjenige, weswegen Bewegung da ist; (die abgezweckte Ursache;) und sie ist die Wesenheit der belebten Geschöpfe; (die formale Ursache.)

Daß sie die Wesenheit, (die formale Ursache lebender Geschöpfe,) sey, ist offenbar. Denn sie ist das Wesen aller Dinge, weil sie macht, daß sie existiren. Das Leben in lebendigen Geschöpfen macht, daß sie existiren; und vom diesem ist die Seele das Prinzip und die (formale,) Ursache. (Folglich ist die Seele das Wesen der lebendigen Geschöpfe.) Uiberdieß ist die Bestimmung dessen, was dem Vermögen nach existirt, die endlich vollendende Form. (Folglich ist die Seele die formale Ursache des Lebens.) Es ist auch

---

ebendasselbe Geschöpfe, als ein solches; es bleibt aber durch die Fortpflanzung in seinen Nachkömmlingen; die Pflanzen in ihren Saamen, und die Thiere durch ihren Saamen in ihren Nachkömmlingen; mithin nicht der Zahl, wohl aber der Art nach. Daher ist der Saamen der Thiere und Pflanzen, gleichsam das Werkzeug, durch welches sie sich für eine ewige Dauer erhalten.

auch klar, daß die Seele auch zugleich das sey, weswegen der Körper lebt; (die abgezweckte Ursache.) So wie der Verstand immer eines gewißen Etwasses wegen handelt; also handelt auch die Natur, und dieses Etwas ist ihr Zweck. Welcher, in den lebenden Geschöpfen, ihrer eigenen Natur nach, die Seele ist. * Denn alle natürliche Körper, sowohl der Thiere, als der Pflanzen sind Werkzeuge der Seele; daher existiren sie der Seele wegen. Dasjenige aber, weswegen Etwas geschieht, kann auf zweyerley Art betrachtet werden; als Etwas, welches anverlangt wird, (abgezweckter Gegenstand) und als Etwas, dem zu Liebe Etwas geschieht; (Absicht.)

Die Seele ist aber auch dasjenige, was die Bewegung von einem Orte zum anderen ursprünglich bewirkt; welches Vermögen aber nicht allen lebendigen Geschöpfen zukömmt. — Die Veränderung (im Körper) aber und das Wachsthum werden von der Seele bewirkt.** Denn selbst die Emp-

* Der Körper lebt, in so fern er eine Seele hat; zugleich ist er aber der Seele untergeordnet. Er ist das Instrument der Seele. Nun handelt aber die Seele bloß ihrem Vermögen, ihrem Gesetze gemäß; mithin der Erfüllung ihrer Gesetze wegen. Folglich sind ihre Gesetze der Zweck ihrer Handlungen. Daher ergiebt sich: daß die Seele auch eine abgezweckte Ursache des Lebens sey. Weil sie lebt, um ihre Gesetze zu erfüllen.

** In der Bedeutung nemlich, in welcher Aristoteles von der Seele spricht. Denn er redet hier von der ernährenden Seele der Pflanzen.

Empfindung scheint eine gewiße Veränderung (im Körper) zu seyn, Nichts aber scheint zu empfinden, was nicht eine Seele hat. Auf gleiche Weise verhält es sich mit dem Wachsthum und dem Absterben. Denn nichts kann natürlich absterben oder wachsen, außer es nährt sich und nichts kann sich ernähren, was nicht des Lebens theilhaftig wäre. *

Die Meynung des Empedocles, der da annahm, daß die Pflanzen ihr Wachsthum von unten durch die Wurzeln (und von oben durch die Aeste,) deswegen bewirkten; weil die Erde, (oder vielmehr die erdichten Theile,) ihrer Natur nach unterwärts sänken, des Feuers (der Feuertheilchen) wegen aber, aufwärts stiegen, ist nicht richtig. Denn er hat das Oben und Unten unrichtig angenommen; weil nicht alle Gegenstände, und selbst nicht das Weltall, immer, das nemliche Oben und Unten haben. So verhält sich der Kopf bey Thieren, wie die Wurzeln bey Pflanzen; wenn man die Einheit oder Verschiedenheit der Werkzeuge nach ihren Verrichtungen bestimmen will. **

Wo

* Folglich ist die Seele auch die wirkende Ursache des Lebens, weil sie das Leben selbst ausmacht, und Bewegung und Veränderung d. i. Thätigkeit bewirkt.

** Nach der Meinung des Empedocles müßte überall das Gleichartige oben und unten seyn, was doch nicht Statt findet; da der Kopf der Thiere, durch den sie die Nahrung zu sich nehmen

Wo ist überdieß dasjenige, welches Feuer und Erde, die in entgegengesetzte Richtungen zergehen, zusammenhält? — sie werden zerstreut werden, wenn nicht Etwas da ist, was ihre Zerstreuung verhindert. — Und wenn es Etwas giebt, so ist es gewiß die Seele, die Ursache nemlich, warum Etwas wächst und ernährt wird.

Einige glauben, daß die Natur des Feuers die Ursache des Ernährens und Wachsens sey; (wie Democritus und Leucippus dachten.) Denn das Feuer scheint das Einzige unter den Körpern, und auch unter den Elementen zu seyn, was genährt werden und wachsen kann. Daher könnte jemand glauben, daß dasselbe sowohl in Pflanzen, als Thieren dasjenige, (die Ernährung und das Wachsthum,) wirkende Wesen wäre. Es ist zwar freylich auf eine gewiße Art eine Mitursache, keineswegs aber die (wirkende, wirkliche,) Ursache. Die Seele ist vielmehr dieselbe. Das Feuer wächst, so lange brennbare Materie da ist; die natürlichen Gegenstände aber (deren Natur zusammengesetzt ist,) haben (gewiße) Gränzen und Bestimmungen ihrer Größe und ihres Wachsthums.

men oben, und die Wurzeln bei Pflanzen, die das Nemliche verrichten, unten zu finden sind. Daher kommt es bei Verschiedenheit der Werkzeuge nicht auf oben und unten an; wohl aber auf die Verschiedenheit ihrer Operationen, die einen eben so verschiedenen Bau voraussetzen.

thums. * Dieses (Befördern des Ernährens und Wachsens,) kommt mehr der Seele, als dem Feuer; mehr der Form als der Materie zu. **

Da das Vermögen sich zu ernähren, und das Vermögen sich fortzupflanzen, das Nemliche sind, so ist es nothwendig, erstlich von der Nahrung zu handeln. Denn sie wird schon durch dieses ihr Geschäfte von allen übrigen Vermögen der Seele unterschieden.

Die Nahrung aber scheint, (in Ansehung des Körpers,) dem Körper entgegengesetzt zu seyn. ***Es ist aber nicht ein jedes Entgegengesetzte hier zu verstehen, sondern nur diejenigen entgegengesetzten Gegenstände, welche nicht nur aus sich gegenseitig erzeugt, sondern auch vergrößert werden. Denn viele Dinge entstehen zwar gegenseitig aus sich

* Wenn also das Feuer die Ursache wäre, so müßten die natürlichen Gegenstände so lange wachsen, als sie Nahrung erhalten, welches wider die Erfahrung ist.

** Weil schon die feinste Materie zu diesem Geschäfte unfähig ist. Daher ist die Seele, als Form, nicht aber als Materie die Ursache des Ernährens.

*** Denn, da die Nahrungsmittel erst durch die Verdauung den Körper nähren können, so können sie noch nicht das seyn, was der Körper ist. Mithin sind sie mit dem Körper nicht einerlei, und ihm, in so fern sie erst einer Verarbeitung bedürfen, die der Körper schon hat, entgegengesetzt.

sich selbst, vergrößern sich aber nicht zugleich; wie z. B. aus einem Kranken ein Gesunder wird. * Ja es scheinen nicht einmal jene Gegenstände, (dasjenige, was nährt, und dasjenige, was ernährt wird,) auf gleiche Weise gegenseitige Nahrung zu seyn. Weil zwar ein Wasser (Etwas fließiges, uneigentlich genommen,) eine Nahrung fürs Feuer ist, ohne daß das Feuer die Nahrung des Wassers ist. ** In einfachen Körpern scheint dieses am meisten zuzutreffen; daß dieses zwar ein Nahrungsmittel, jenes aber bloß dasjenige ist, was ernährt wird. ***

In-

---

* Es wird also hier die Entgegensetzung der Speisen und des Körpers deutlicher entwickelt. Denn hier nennt man nur das entgegengesetzt, was nebst der Verwandlung auch Vergrösserung bewirkt. So wird zwar aus einem Kranken ein Gesunder. Allein es geht hier nur eine Veränderung vor, aber keine Vergrößerung; die Nahrungsmittel aber bewirken nebst der Veränderung noch das Wachsthum des Körpers.

** Denn das Wasser ist erstlich dem Feuer entgegengesetzt, wird aber durch das Feuer in einen dämpfenden Rauch, wie das Feuer, verwandelt, ist also in so ferne, gleichsam ex post eine Nahrung des Feuers. — Auf die nemliche Art spricht Hypokrates, im Buche von der Natur des Jünglings „παν το θερμοντω ψυχρω τρεφεται μητρω„ alle Wärme wird durch eine mäßige Kälte ernähret.

*** Weil, wie wir sahen, Etwas ernährt wird, ohne selbst wieder gegenseitig zu nähren. Aristote-

Indessen entsteht hier ein Zweifel. Denn einige sagen: daß Aehnliches vom Aehnlichen eben so ernährt, als vermehrt werde. Einigen aber, wie wir schon anmerkten, gefällt das Gegentheil: daß sich das Entgegengesetzte mit dem Entgegengesetztem ernähre; weil das Aehnliche, vom Aehnlichen nichts leiden könne; die Nahrung aber verwandelt und verkocht würde; jede Verwandlung aber entweder ins Gegentheil, oder in Etwas, was zwischen beyden liegt verändert würde. (Mithin ein Leiden unterwalte.) Uiberdieß leidet die Nahrung von dem, was ernährt wird, (indem sie der Körper digerirt und verdaut,) keineswegs aber dieses vom jenem. So wie der Werkmeister nichts von der Materie, diese aber von ihm leidet; indem er bloß dadurch eine Veränderung leidet, daß er von der Ruhe zum Geschäfte übergehet.

Es ist aber ein wichtiger Unterschied ob die Nahrung so betrachtet wird, wie sie zuletzt den Körper nährt, oder wie sie gleich anfangs ist; (ob sie unverdaut und roh, außer dem Körper,

oder

---

stoteles will dadurch noch eine Eigenschaft der Nahrung angeben; indem er behauptet: daß zwar die Nahrung verändert werde, und einen Zuwachs bewirke, keineswegs aber auf eine solche Art, daß der ernährte Körper wieder gegenseitig eine Nahrung abgebe; und dadurch eine gegenseitige Verwandlung erleide; sondern daß der Körper bloß dasjenige ist, was ernährt wird, die Nahrungsmittel aber denselben ernähren.

oder schon verdaut und verkocht in dem Körper betrachtet wird.) Da nun beyde Nahrungsmittel sind, das eine, als roh, das andere, als verkocht, so kann man beyde (kurz vorher angeführte entgegengesetzte,) Meynungen gelten lassen. Denn betrachten wir die Nahrung als roh, (und unverdaut,) so wird das Entgegengesetzte von dem Entgegengesetzten ernährt; betrachten wir sie aber als verkocht, (und verdaut,) so wird Aehnliches vom Aehnlichen ernährt. Daraus ersieht man, daß sie beyde zum Theil richtig, zum Theil unrichtig raisonirten. *

Da nichts ernährt werden kann, außer es ist des Lebens theilhaftig, so ist jedes ernährte Wesen ein beseelter Körper, und zwar in so fern er beseelt ist. Daher kommt die Ernährung einem beseelten Wesen zu, in so fern es beseelt ist, und zwar (wesentlich,) nicht aber als ein Accidenz, (außerwesentlich.)

Das Wesen des Ernährens und Vergrößerns ist von einander unterschieden. In so fern ein belebtes Wesen ein Quantum ist, hat es das Vermögen sich zu vergrößern (zu wachsen;) in so fern es aber ein Etwas, eine Substanz ist, muß es ernährt werden. Denn die Nahrung erhält die Substanz, welche so lange existirt, als sie ernährt wird.

* Je nachdem sie die Nahrung entweder als roh oder verkocht annahmen.

wird. Auch bewirkt sie die Erzeugung, nicht desjenigen Körpers, welcher ernährt wird, sondern eines solchen, wie der ernährte Körper selbst ist. Denn die Subsianz existirt schon, und Nichts kann sich selbst hervorbringen, wohl aber selbst erhalten. *

Daher ist ein solches Princip der Seele das jenige Vermögen, welches fähig ist, den Körper, in so fern er die Seele in sich enthält und ein solcher ist, zu erhalten. Die Nahrung aber macht ihn zu seinen Handlungen fähig, daher kann er ohnmöglich ohne Nahrung existiren.

Es giebt drey Dinge, (die in Ansehung des ganzen Ernährungsgeschäftes unsere Aufmerksamkeit verdienen,) dasjenige, was ernährt wird; dasjenige, womit es ernährt wird; und dasjenige, was ernährt. Was ernährt, ist die erste (niedrigste,) Seele (Vermögen der Seele.) Was ernährt wird ist der Körper, der diese Seele in sich enthält. Und dasjenige, womit ernährt wird, ist die Nahrung selbst.

Weil

* Aristoteles giebt hier drei Hauptvermögen der ernährenden Seele an; das vegetative oder eigentlich ernährende (θρεπτικη; das augmentative oder vermehrende und Wachsthum befördernde (αυξητικη) das generative oder erzeugende, (γενιτικη) Ihre Bestimmung ist hier vom Aristoteles fest gesetzt. Ihre Beschäftigungen bestehen also in der Ernährung, Vermehrung und Erzeugung.

Weil es billig ist, alle Dinge von ihrem Zwecke zu benennen; der Zweck aber (der Ernährung,) die Erzeugung von seines Gleichen ist; so ist diese erste (ernährende) Seele, das Vermögen seines Gleichen zu erzeugen. *

Die Nahrung aber ist zweyfach; so wie dasjenige, womit der Schiffsmann sein Schiff regiert, nemlich die Hand und das Steuerruder; wovon das Eine, (die erstere,) bewegt, und das Andere bewegt wird. Er aber ist der eigentlich Bewegende. **

Nun ist es aber nothwendig, daß eine jede Nahrung verdaut werden könne, welches die Wärme bewirkt. Folglich muß jedes belebte Wesen Wärme in sich enthalten.

Es ist nun zwar von der Nahrung gesprochen worden, aber nur gleichsam von einem rohen,

* Man sieht, daß Aristoteles, dieser große Weltweise, die Sache von allen Seiten betrachtet; denn, obschon man den Endzweck in die Definition nicht einflechten soll, so ist es doch merkwürdig, auch die Sache in Ansehung ihres Zweckes zu betrachten.

** Bei der Ernährung bewegt sich der Körper und die Nahrung wird bewegt. Daher kann die Ernährung entweder in Ansehung des Körpers, welcher die Nahrung verdaut, oder in Ansehung der Nahrung, die verdaut wird, betrachtet

(noch nicht genugsam bestimmten) Gegenstande, wir werden daher weiter unten, in einer, für sie, eigends bestimmten Betrachtung, ausführlicher unsere Untersuchung anstellen. *

Fünftes Hauptstück.

Von dem Empfindungsvermögen.

Nachdem wir nun dieses, (in Ansehung der Nahrung, im vorigen Hauptstücke) bestimmt haben, so wollen wir von aller Empfindung überhaupt sprechen. ** Jede Empfindung geschieht dadurch, daß Etwas (das Empfindende,) bewegt

tet werden. Aber nebst diesen ist noch Etwas, das alleinig bewegt, nemlich die ernährende Seele, oder, wie im Beispiele der Schiffsmann.

* Aristoteles scheint hier auf ein eigenes Werkchen Hofnung zu machen. Ob er es geliefert habe oder nicht, können wir nicht wissen; weil es unter seinen hinterlassenen Werken nicht zu finden ist. Es kann wohl aber auch seyn, daß er das Werkchen dabei verstand, das von der Erzeugung der Thiere handelt.

** So wollen wir zur 2ten Seele, der empfindenden nemlich, übergehen.

wegt wird und leidet. * Denn sie scheint, wie schon oben gesagt wurde, eine Veränderung (im empfindenden Subjekte,) zu seyn. Einige aber behaupten, daß auch das Aehnliche vom Aehnlichen leide. Allein, in wie weit dieß möglich oder nicht möglich sey, haben wir, als wir über Wirken und Leiden überhaupt sprachen, abgehandelt. **

Hier wird aber der Zweifel rege; warum die Sinne sich nicht selbst empfinden? — und warum man nicht, ohne von außen her, afficirt zu seyn, empfinde? — da doch in ihnen Feuer und Erde, und andere Elemente anzutreffen sind, denen ohnehin schon an und für sich oder durch ihre Accidenzien Empfindung zukömmt. — Allein, eben daher wird nun offenbar, daß das Empfindungsvermögen keine wirkliche Handlung; aber wohl ein (leidendes Vermögen sey,) ein Vermögen nemlich, durch ein Afficirtwerden von Außen zu Vorstellungen zu gelangen. *** Daher empfindet es

* Indem das empfindende Subjekt von außen her afficirt wird.

** Das Aehnliche kann nicht vom Aehnlichen leiden; wohl aber vom Unähnlichen. Jedoch ist hier zu merken, daß man wohl acht haben müsse, ob man Etwas als noch außer dem Vermögen, oder als schon im Vermögen betrachtet; im ersten Falle ist es Unähnlich, im letzten Aehnlich. Wie wir noch unten hören werden.

*** Das sich folglich gegen äusere Eindrücke leidend verhält. Das Empfinden ist die Handlung des Empfindungsvermögens.

eben so wenig sich selbst, als das Brennbare von und durch sich selbst verbrennt; ohne von Etwas, was die Kraft, die Feuermaterie zu entbinden, in sich enthält, angezündet zu seyn. Denn sonst würde es von sich selbst verbrennen, ohne eines wirklichen Feuers, (einer Feuer erregenden Kraft,) zu bedörfen. *

Weil man nun aber das Empfinden, (Afficirt werden von Außen,) in zweyerley Rücksicht also benennt; (als Vermögen und als wirkliche Handlung;) so wie man das Vermögen zu hören und zu sehen, das Gehör und das Gesicht nennt; obschon es, (oder vielmehr der Körper, in dem es anzutreffen ist,) vielleicht so eben schläft, (und mithin wirklich weder sieht noch hört;) Die wirkliche Handlung aber (des Sehens und Hörens) gleichfalls also (Gesicht und Gehör) nennt; so wird auch die Sinnlichkeit in zweyerley Rücksicht also benennt; als das Vermögen nemlich (zu empfinden;) und als wirkliche Handlung; (als wirkliches Empfinden;) Auf gleiche Weise ist nun auch das Empfinden sowohl das Vermögen (anzu-

* Wir wissen zwar, daß wir Empfinden; daß wir also ein Empfindungsvermögen haben. Aber wir können das letztere nicht empfinden, weil es ein bloßes Vermögen ist. Wir können uns bloß desselben bewußt seyn.

(anzuschauen;) als die wirkliche Handlung selbst (das wirkliche Anschauen selbst.) *

Wir redeten hier nur erstlich so, als ob die Worte: Leiden: Bewegtwerden und Einwirken einerley wären; (nur eine Bedeutnng hätten.) — Allein die Bewegung ist eine gewiße Thätigkeit, eine unvollendete nemlich, wie wir schon anderwärts sagten, (im 3ten Buche der Physik.) — Alles Leiden und Bewegtwerden aber kommt von Etwas her, was die wirkende Kraft in sich enthält, und wirklich existirt. — Daher kömmt das Leiden theils vom Aehnlichen, theils vom Unähnlichen her; wie wir schon oben (von der Ernährung, auf ähnliche Art,) sagten. Das Unterschiedene (Unähnliche) bewirkt das Leiden. Und sobald einmal dieses vorüber ist, so ist jenes (Unähnliche durch die Verarbeitung des Empfindungsvermögens,) etwas Aehnliches geworden. **

Man

---

* Denn das Anschauungsvermögen ist das Vermögen, durch das Afficirt werden zu Vorstellung zu gelangen. Die Anschauung ist eine durch das Affizirtwerden erlangte Vorstellung. Geschieht das Afficirt werden von Innen, so ist die Anschauung eine innere. Geschieht es durch Eindrücke von Außen; so ist sie eine äußere. Die Sinnlichkeit begreift beide in sich.

** Wenn der empfindbare Gegenstand, als außer dem Subjekte existirend und vor der Einwirkung betrachtet wird, so ist er etwas Unterschiedenes

Man muß allerdings das Vermögen von der Thätigkeit desselben unterscheiden. Itzt sprechen wir bloß überhaupt davon. Es kann Jemand auf eine solche Art verständig seyn, daß wir ihn einen Vernünftigen nennen; weil er als Mensch in der Zahl derjenigen ist, welche wissen und Kenntniße haben können, (welche, dem Vermögen nach, das Erkenntnißvermögen haben,) Eben so nennen wir auch denjenigen vernünftig, welcher (wirklich) Wissenschaften versteht. * Allein beyde sind nicht (ihrem Vermögen nach,) auf die nemliche Art vernünftig. — Jener ist es in Ansehung der Gattung (zu der er als Mensch gehört,) und in Ansehung der Materie, (des Körpers, welcher einer solchen Form, eines solchen Vermögens fähig ist.) Dieser aber, weil er über seine Kenntniße nachdenken kann, wenn er will, und wenn ihn nichts von Außenher daran hindert. Ein anderer aber, der schon wirklich und eigentlich vernünftig ist, speculirt schon über Etwas eo ipso. Die beyden Vorhergehenden sind, ihrem Vermögen

---

denes, etwas Unähnliches. Ist aber die Einwirkung schon geschehen, ist der Empfangene Eindruck schon vom Gemüthe verarbeitet, schon Empfindung; so ist der empfindbare Gegenstand, die Erscheinung, nicht mehr etwas Unähnliches; sondern vielmehr etwas Aehnliches.

* γραμματικη. Die Alten verstanden unter diesem Worte alle Wissenschaften; so wie sie unter dem Worte Musik alle schöne Künste dachten.

gen nach, vernünftig. Allein der erste leidet durch den Unterricht Veränderung, und wird sehr oft durch entgegengesetzte Fertigkeiten verwandelt. * Der andere aber, welcher Empfindung und Wissenschaft ohne Thätigkeit besitzt, wird auf eine ganz andere Art in ein thätiges vernünftiges Wesen verwandelt; (durch den Gebrauch der schon eigenen Kenntniße nemlich.)

Aber auch das Wort „Leiden„ hat nicht eine ganz einfache Bedeutung. Denn etwas Anderes ist es, wenn es ein Verderben von widrigen Einwirkungen ist; und etwas Anderes, wenn es vielmehr ein Wohlseyn, des mit einem Vermögen, (Einwirkungen von Außen zu empfangen,) begabten Wesens ist. Welches (Wohlseyn) von dem, was wirklich thätig, und was ihm ähnlich ist, herkommt; (und wobey sich das Vermögen eben so zu seinem Wohlseyn verhält,) wie, (umgekehrt,) das Vermögen zu empfinden zu seiner Thätigkeit. (Welches mithin die Vollkommenheit des Empfindenden befördert.) — Denn derjenige, der wirklich schon Wissenschaft besitzt, leidet, wenn er darüber nachdenkt, entweder gar

keine

* Das Vermögen des Ersten wird durch Wissenschaften, die er erst erlernt, verändert, welche, als für sich, außer dem Erkenntnißvermögen, eben so gut etwas Entgegengesetztes sind, als die rohe Nahrung in Ansehung des Körpers und der empfindbare, äusere Gegenstand in Ansehung seines Vermögens.

keine, (ihm nachtheilige,) Veränderung; denn sein inneres Selbst und dessen Thätigkeit gewinnt dabey an Vollkommenheit; oder man muß eine Veränderung von anderer Art darunter verstehen. *

Daher haben diejenigen unrecht, die da sagen: daß der Weise, indem er nachdenkt, eine Veränderung in sich erleide, (die auf seine Zerstörung abziele;) so wie der Baumeister dadurch, daß er baut, eben keine (ihn zerstörende) Veränderung leidet. Dasjenige also, welches das Vermögen, in wiefern es auf Bildung und Weisheit hinzielt, zur Thätigkeit bringt, sollte billig nicht mehr eine Disciplin** heißen; wohl aber mit einem anderem Namen bezeichnet werden. Dasjenige aber, welches mit dem Vermögen Etwas zu wissen, von dem die Wissenschaft lernt und annimt, was sie wirklich besitzt und auch das Vermö-

* Das Leiden, welches eine Kraftäuserung und bewirkte Thätigkeit der inneren Vermögen ist, geht nicht, als von widrigen Dingen, auf das Verderben loß, sondern ist vielmehr eigentlich das Wohlseyn dieses Wesens; weil es mit der Natur desselben in genauester Verbindung steht. Daher ist dieses Leiden, von jenem, das die Zerstörung nach sich zieht, sehr zu unterscheiden.

** διδασκαλιαν, Schulwissenschaft; bei der man Einschränkung und schädlichen Zwang dachte. Welches bei uns Deutschen schon nicht mehr der Fall ist.

mögen hat, sie wieder zu lehren, (mitzutheilen;) muß entweder, als nicht leidend, wie schon angezeigt wurde, erklärt werden, oder wir müssen gestehen, daß es zweyerley Arten von Veränderungen gebe; eine Verwandlung in zerstörende Verhältniße, (Veränderungen, welche Zerstörung nach sich ziehen;) und eine Verwandlung in Fertigkeiten und eigene vollkommenere Natur; (welche also zum Wohle des leidenden Wesens abzielen.)

Die erste Bewegung, (die Bewegung von erster Art, wo nur das schlummernde Vermögen zu empfinden gedacht wird,) eines empfindenden Wesens, wird von demjenigen hervorgebracht, was eben dasselbe erzeugt; (zunächst vom Saamen.) Sobald es aber erzeugt ist, so hat es eben sowohl Empfindung (das Vermögen durch ein Afficirtwerden von Außen zu Vorstellungen zu gelangen,) als Wissenschaft, (das Vermögen zu denken.) Es wird aber eben so wirklich empfindend genannt, als (wir oben den wirklich und eigentlich Vernünftigen) speculirend nannten. (Wenn nemlich beide Vermögen in wirklicher Thätigkeit sind.)

Indessen ist doch (zwischen beyden, dem Empfinden und Wissen oder Denken,) ein Unterschied. Weil dasjenige, was das Empfindungsvermögen in Thätigkeit zu versetzen (zu afficiren) vermag, Etwas Aeußeres ist; wie das Sicht und Hörbare und andere anschaubare Gegenstände.

Wel-

Welches deswegen geschieht, weil die wirkliche Empfindung, (Anschauung,) nur auf einzelne Gegenstände geht. Die Wissenschaft aber, (das Denken,) auf allgemeine; welche (in der Welt nicht existiren, wohl aber) gleichsam in der Seele sind. *

Deswegen steht es in eines jeden Gewalt zu denken, wenn er will. Das Empfinden aber steht nicht in seinem Willen; weil erstlich nothwendig ein empfindbarer Gegenstand da seyn muß. Auf gleiche Weise verhält es sich mit den Kenntnissen sinnlicher (empfindbarer) Gegenstände; und zwar aus der nemlichen Ursache: weil die empfindbaren Gegenstände unter die Zahl der einzelnen und äußeren Gegenstände gehören, (und mithin außer unserer Willkühr stehen.)

Doch hievon lichtvoller zu sprechen wird sich uns in Zukunft eine bessere Gelegenheit darbieten. Bis hieher mag indessen so viel festgesetzt seyn: daß, weil dasjenige, was ein Vermögen hat, nicht in einem einzigem Sinne vermögend genennt wird, sondern, weil man theils sagen könne: dieser Knabe (dessen körperliche Kräfte noch in ihrem

Schlum-

* Aristoteles denkt hier auf die Categorien oder Denkformen, die jedem Denken vorhergehen und unserem Gemüthe schon im voraus beiwohnen, und auf diejenigen Vorstellungen, die wir vermittelst der Categorien denken.

Schlummer liegen,) hat das Vermögen zu streiten; theils auch: dieser nervigte Kriegsknecht hat Vermögen dazu; * es sich mit dem Empfindungsvermögen eben so verhalte. **

Weil man aber kein Wort hat, diesen Unterschied anzudeuten, so hat man gezeigt: daß sie von einander unterschieden sind, und auf welche Weise sie sich unterscheiden. Es ist daher nothwendig sich der Worte Leiden, und Verändern, in eigenen und verschiedenen Bedeutungen, zu bedienen. ***

Das

---

* Daher lehrt hier Aristoteles, daß das Vermögen, wenn es noch schlummert, und unentwickelt ist, von dem, das, so oft etwas Affizierendes da ist, in volle Thätigkeit gesetzt werden kann, wohl zu unterscheiden sey.

** Indem das noch unentwickelte, von dem schon entwickeltem unterschieden werden muß. So hat der Embryo schon das Vermögen zu empfinden, aber noch ein unentbundenes, unentwickeltes Vermögen. Der erwachsene Mensch aber hat auch dies Vermögen, aber schon entbunden und entwickelt; besonders, wenn es in Thätigkeit ist.

*** Weil Leiden und Veränderung in zweierlei Rücksicht bestimmt wurde; erstlich: wenn die Einwirkung vom etwas Entgegengesetztem Zerstörung bewirkt; und zweitens: wenn die Einwirkung mit der Natur des Wesens harmonirt und auf dessen Wohl abzweckt.

Das Empfindungsvermögen ist dem Vermögen nach das, was das Empfindbare der Wirklichkeit nach ist; (das ist, die Möglichkeit empfindbarer Gegenstände;) wie schon oben gesagt wurde. Es leidet also, (so lange das Empfindbare unähnlich ist,) Nach dem aber das Leiden vorüber ist; (bis das Gemüth dem Afficirendem seine Form mitgetheilt hat;) wird es (dem Afficirten,) ähnlich, und ist eben das, was jenes ist; (nemlich die Form des Empfindbaren.)

Sechstes Hauptstück.

Von empfindbaren Gegenständen.

Man muß bey jedem Sinne erstlich von den, durch ihn, empfindbaren Gegenständen handeln. Es giebt dreyerley Arten des Empfindbaren; von denen zwey durch sich selbst, die dritte aber zufälliger Weise empfunden werden. Von jenen zweyen ist die Eine, jedem Sinne ganz allein eigen; die Andere aber allen gemeinschaftlich.

Das jedem Sinne Eigenthümliche, nenne ich dasjenige, was durch einem anderem Sinn nicht empfunden werden kann, und bey welchem kein

Be-

Betrug statt findet; wie z. B. die Farbe in Ansehung des Gesichtes, der Schall in Ansehung des Gehörs, das Schmeckbare in Ansehung des Geschmacks; das Gefühl aber hat mehrerley Verschiedenheiten. Ein jeder Sinn urtheilt über diese Gegenstände, und irrt sich nicht, daß z. B. dieß eine Farbe und jenes ein Schall war. Allein (in der Bestimmung) was es ist, was gefärbt erscheint oder wo es ist; und was das ist, was erschallt, oder wo es ist, (geschieht oft ein Irrthum, welcher aber nicht den Sinnen, sondern anderen Umständen zuzuschreiben ist.) Jene also (die Farben, der Schall, das Schmeckbare, das Riechbare und das Fühlbare,) sind die, einem jedem Sinne, eigenthümlich zukommende empfindbare Dinge.

Das allen Sinnen gemeinschaftliche Empfindbare ist: Bewegung, Ruhe, Zahl, Figur, Größe. Denn diese kommen keinem Sinne eigenthümlich zu, sondern sind allen gemeinschaftlich. Denn die Bewegung z. B. wird sowohl durchs Gefühl, als durchs Gesicht empfunden.

Diese also, (beyde Arten der empfindbaren Gegenstände) sind schon durch sich empfindbar.

Das, zufälliger Weise, Empfindbare aber, wird dasjenige genannt, (welches an einem empfindbaren Gegenstande ist, welches also nicht durch sich, sondern durch den empfindbaren Gegen-

genstand, an dem es ist, empfindbar wird;) wenn z. B. Diaris Sohn weiß wäre; so würden wir dieß (daß es Diaris Sohn ist,) zufälliger Weise wahrnehmen; weil es der weißen Farbe, die wir eigentlich empfinden, als Etwas zufälliges zukommt. (Denn Diaris Sohn empfinden wir nicht, wohl aber seine weiße Farbe.) Deswegen leidet das Empfindungsvermögen nichts von diesem, (zufälliger Weise) Empfindbarem.

Unter jenen, die durch sich selbst empfindbar sind, sind diejenigen eigentlich empfindbare Gegenstände, welche jedem Sinne eigenthümlich zukommen, und auf welche sich von Natur aus, das Wesen jedes Sinnes bezieht.

Siebentes Hauptstück.

Was das Sichtbare, das Durchsichtige und das Licht sey.

Was man sehen kann, ist uns sichtbar. Sichtbar aber ist die Farbe, und dasjenige, was zwar durch die Sprache benennt, (hergezählt,) werden kann, aber keine eigene, (gemeinschaftliche,) Benennung

nennung hat; * was wir in der Folge ganz deutlich ersehen werden. Denn dasjenige, was wir sichtbar nennen, ist die Farbe, welche in demjenigen zu finden ist, was schon durch sich sichtbar ist. Ich sage aber durch sich, nicht der Bestimmung nach, (nicht als ob es zu seinem Wesen gehörte,) sondern, weil es in sich selbst die Ursache enthält, warum es sichtbar ist. ** Eine jede Farbe aber ist das Bewegliche desjenigen, was wirklich durchsichtig ist, und darinn (daß jede Farbe das wirklich durchsichtige bewegt, und eben dadurch sichtbar wird,) besteht desselben Natur. Daher ist die Farbe ohne Licht nicht sichtbar; denn jede Farbe kann allerdings nur im Lichte gesehen werden. — Deswegen müssen wir erstlich erklären, was denn das Licht sey? —

Es ist also Etwas durchsichtiges. (Weil man vermittelst desselben die Farbe sieht.) Durchsichtig aber nenne ich dasjenige, was zwar sichtbar ist, aber nicht, damit ich es deutlich sage, durch

* Gegenstände nemlich, die man auch im Finstern sieht, als: faules Holz, gewisse leuchtende Insekten, und mehrere andere. Selbst das Feuer gehört hieher.

** Die Seele ist uns in Gegenständen sichtbar, weil deren Oberfläche auf das durchsichtige Medium, und durch dasselbe aufs Auge wirkt; mithin liegt nicht die Ursache der Sichtbarkeit in dem Wesen eines Dinges, das uns ohnehin, als das Wesen einer Erscheinung unbekannt ist.

durch sich selbst sondern durch eine fremde Farbe. Dergleichen sind Luft, Wasser und mehrere feste Körper, (Glaß, Eiß ꝛc.) Denn sie sind nicht, (als solche) als Wasser und als Luft durchsichtig, sondern weil eine gewiße nemliche Natur (Beschaffenheit) in diesen beyden enthalten ist, als in dem ewigen, oberem Körper, (der Sonne.) * Das Licht ist die Wirksamkeit des Durchsichtigen, in so fern es durchsichtig ist. ** Diejenigen Körper, die bloß ein Licht haben können sind finster. *** Dergestalt ist das Licht gleichsam die Farbe des Durchsichtigen; wenn es nemlich wirklich vom Feuer oder von Etwas anderem von der Art, wie der obere (Himmels) Körper ist, durchsichtig geworden ist. Denn auch in ihm (dem Himmels Körper) ist Etwas gleiches und ähnliches; (das Licht

nem-

* Weil sie das Licht in sich aufnehmen können, und sich von demselben durchdringen lassen; und zwar das Licht der Sonne; daß also ihre Beschaffenheit der Sonnenstrahlen ähnlich zu seyn scheint.

** Wir haben zu Ende dieses Hauptstückes dasjenige von diesen Gegenständen beigesetzt, was die Neueren darüber bestimmt haben; um den Unterschied der Alten und Neueren über diesen Punkt zu bemerken.

*** Weil diejenigen Körper, die bloß das Vermögen des Lichtes, haben, noch kein Licht enthalten; wohl aber die Abwesenheit des wirklichen Lichtes; mithin Finsterniß; weil diese eben darinn besteht.

nemlich, vermittelst dessen Etwas durchsichtig ist.)

Wir haben also festgesetzt, was das Durchsichtige, und was das Licht sey. Es ist weder ein Feuer oder sonst ein Körper, noch der Ausfluß eines Körpers; denn es wäre auch auf diese Art immer noch ein Körper. * Sondern es ist die Gegenwart des Feuers, oder eines ähnlichen Körpers im Durchsichtigen. Denn es ist nicht möglich, daß zwey Körper zugleich in einem einzigen zugegen seyn sollten, (was doch, wenn das Licht ein Körper wäre, nothwendig geschehen müßte.) Das Licht scheint überdieß der Finsterniß entgegengesetzt zu seyn. Nun ist aber die Finsterniß eine Privation einer solchen Beschaffenheit, (die vom Feuer oder einem ähnlichen himmlischen Körper herkommt und die Durchsichtigkeit bewirkt,) welche Beschaffenheit, von durchsichtigen Körpern, (in diesem Zustande,) abwesend ist. Folglich ist es offenbar, daß das Licht die Gegenwart dieser Beschaffenheit, (und kein Körper,) sey.

Empedocles und wer sonst noch seiner Meynung ist, ist unrichtig daran, wenn er glaubt, daß das Licht derjenige Körper sey, der sich zwischen

* Der ersten Meinung war Plato im Timäus zugethan; der zweiten Empedokles, und der dritten Demokritus.

der Erde und dem Himmel ergießt und ausbreitet, uns aber (seiner Schnelligkeit und Feinheit wegen) verborgen bleibe. Denn dieß ist wider alle Vernunft und wider alle Erscheinung. In einem kleinerem Raume könnte uns, (der Lichtkörper,) vielleicht (aus obigen Ursachen,) verborgen bleiben; allein, daß er uns auch vom Aufgang bis zum Untergang (durch einen so großen Raum) verborgen bleibe, ist eine zu große Forderung, (Anmaßung.)

Dasjenige ist nur allein für die Farbe empfänglich, das der Farbe gänzlich beraubt ist; so wie dasjenige nur einen Ton aufnehmen kann, das selbst noch nicht ertönt. Nun ist aber das Durchsichtige, und das Unsichtbare, wie auch dasjenige, das man mit Noth ersieht, wie das Dunkle zu seyn scheint, aller Farben beraubt; folglich ist das Durchsichtige, aber nicht, in so fern es wirklich durchsichtig ist, sondern, in so fern es durchsichtig seyn kann, für die Aufnahme der Farbe empfänglich. Denn, seiner Natur nach, ist es itzt Finsterniß, (verfinstert,) und itzt wieder Licht, (erleuchtet.)

Nicht alles Sichtbare wird beym Lichte gesehen, sondern nur die, einem jedem Dinge, eigenthümlich zukommende Farbe. Denn einige Dinge sieht man nicht beym Licht; im Finstern aber kann man sie wahrnehmen; wie z. B. die feurigen und glänzenden Erscheinungen (in der Luft, und die Sterne, die zur Nachtszeit sichtbar sind.) — Diese aber haben keine gemeinschaftliche Be-

nen-

nennung, als z. B. Schwämme, (Pilze,) Horn und Köpfe von gewißen Fischen, und ihre Schuppen und Augen. (Aristoteles hätte noch mehrere anführen können z. B. faules Holz, gewiße Würmchen und Insekten, die Augen und Haare der Katzen u. s. w. die alle zur Nachtszeit sichtbar sind.) Allein nichts von diesen hat eine eigenthümliche Farbe. Warum man dieses aber nur so, (zur Nachtszeit,) sehe, ist eine andere Frage. *

Aus diesem ersieht man nun, daß dasjenige, was man im Lichte, (unter Tags,) ersieht, die Farbe sey; deswegen wird sie nicht ohne Licht, (im Finstern,) wahrgenommen. Denn darinn besteht eigentlich das Wesen der Farbe, daß sie dasjenige ist, was das wirklich Durchsichtige in Bewegung setzt. Die Wirksamkeit aber des Durchsichtigen ist das Licht. Dieses wird auch durch die Beobachtung (σημειον durch ein Zeichen,) offenbar. Denn, wenn Etwas gefärbtes, (unmittelbar,) auf das Gesicht gesetzt würde, so würde es der Mensch nicht sehen. Denn die Farbe bewegt das Durchsichtige, (was zwischen den Augen und dem gefärbten Gegenstande ist,) z. B. die Luft. Von diesem, als einem Continuum wird der Sinnorgan, (das Auge) bewegt (afficirt.) **

* Von der Aristoteles im 2ten Hauptstücke von den Sinnen handelt.

** Welches bei einem, das Gesicht unmittelbar afizirenden, gefärbten Gegenstande nicht seyn kann.

Democritus ist hier unrichtig, indem er meynt, daß wir, wenn das Medium, (durch das wir sehen,) ein Vacuum wäre, weit deutlicher sehen würden, ja, daß wir selbst eine Ameise im Himmel, (durch das Auge,) unterscheiden würden. Denn dieß ist ganz unmöglich. Weil das Sehen nur dadurch geschieht, daß das Sinnorgan, (von Außen,) leidet. (Mithin von Etwas äußerem afficirt wird.) Daß es von der Farbe (dem gefärbten Gegenstande,) der gesehen wird, (unmittelbar) afficirt werde, ist gar nicht möglich. (Weil dann der Gegenstand uns zu nahe, und mithin, eben deswegen, für uns nicht sichtbar wäre.) Es bleibt daher nichts übrig, als, daß er durch ein Medium afficirt werde. Folglich ist ein solches Zwischending, (ein Medium,) nothwendig. Wenn es aber zu einem Vacuum würde, würde nicht nur nichts deutlich, sondern vielmehr gar nichts gesehen werden.

Warum es nothwendig sey, daß die Farbe durchs Licht gesehen werde, ist gesagt worden. (Weil sie ohne erleuchteten Medium nicht gesehen werden kann.) Das Feuer aber ist in beyden, im Finstern und im Lichten sichtbar. Allein, dieß muß nothwendiger Weise geschehen; weil das Durchsichtige, durch dasselbe, (wirklich) durchsichtig wird, (und mithin das Medium erleuchtet und sichtbar macht.) Auf gleiche Weise verhält es sich mit dem Schalle und dem Geruche. Keins von beyden berührt unmittelbar das Sinnorgan, und bewirkt dadurch Empfindung,

son-

sondern das Riechbare und das Hörbare, (wirklich Riechende und Ertönende,) bewegt das, (zwischen ihnen und den Sinnorganen existirende,) Medium, und von diesem wird jedes von den Sinnorganen bewegt. Wenn nun aber das Ertönende und Riechende (unmittelbar) auf das Sinnorgan gelegt würde, so würde dadurch keine Empfindung bewirkt werden. Eben so verhält es sich mit dem Gefühle und dem Geschmacke; fällt aber nicht so in die Augen. Die Ursache davon werden wir nachher angeben.

Das Medium des Ertönenden, (zwischen dem Ertönenden und dem Ohre,) ist die Luft; des Riechenden (Objekts) aber ein Wesen, das man nicht benennen kann. Denn es kommt der Luft und dem Wasser gemeinschaftlich zu. — So wie also der Farbe das Durchsichtige zum Medium dient; so ist auch dasjenige das Medium des Riechbaren, was in beyden (der Luft und dem Wasser,) zu finden ist; weil auch die im Wasser lebenden Thiere, den Sinn des Geruchs zu haben scheinen. Der Mensch aber, und andere auf der Erde lebende Geschöpfe athmen und können ohnmöglich ohne Respiration riechen. Die Erklärung hierüber wird nachher erfolgen; (im 2ten und 3ten Hauptstücke von den Sinnen.)

Kurze Darstellung der Meinung neuerer Philosophen über diese Gegenstände.

Ich halte es für gut die Meinungen der heutigen Philosophen ganz kurz und im Allgemeinen, über diese drei Gegenstände: Licht, Durchsichtigkeit und Farbe, darzulegen, damit man Gelegenheit habe, den alten Stagiriten mit ihnen, in so fern vom Allgemeinen die Rede ist, zu vergleichen. Sie theilen sich in zwei Hauptklassen, die ich des leichteren Vergleichs wegen, einander gegen über stelle.

Newtons Meinung und seiner Nachfolger.

Das Licht ist ein Ausfluß von unendlich kleinen Theilen aus der Sonne, welche sich in die ganze Welt verbreiten. Lichtstrahlen sind einzelne dergleichen Ausflüße.
Sichtbar ist die Farbe

Die Farben kommen nicht dem Körper zu, sondern sind bloße zurückgeworfene Sonnenstrahlen; die nach Verschiedenheit ihrer Brechung verschieden sind.

Eulers Meinung und seiner Nachfolger.

Das Licht ist eine Erschütterung in den kleinsten Theilen des, das Universum erfüllenden Aethers; Lichtstrahlen sind die Schwingungen im erschüttertem Aether.
Sichtbar ist die Farbe-

Die Farben kommen nicht dem Körper zu, sondern bestehen in den auf der Oberfläche des Körpers bewirkten Schwingungen, die sich dem Aether mittheilen und bis zum Auge fortpflanzen. Sie sind nach der Anzahl ihrer

ihrer Schwingungen verſchieden.

Durchſichtig iſt dasjenige, was die Sonnenſtrahlen, d. i. die aus der Sonne herausgeſtoſſenen Theilchen, ohne Hinderniß durchläßt.

Durchſichtig iſt dasjenige, was viel Aether auf eine ſolche Art in ſich enthält, daß deſſen Schwingungen ungehindert durch daſſelbe durchſtrömen können.

Siehe Newtons Optik und Farbenlehre.

Siehe Eulers Briefe I Theil; deſſen opuſcul. var. Argum. T. I. Nova Theoria lucis & coloris.

Ariſtoteles ſpricht ſo allgemein von dieſen Gegenſtänden, daß er ſich hier für keine Hypotheſe zu erklären ſcheint. Welches ihm auch in dieſem Orte ſehr viel Ehre macht; weil hier nicht ex profeſſo die Rede davon iſt. — Unter den neueren Hypotheſen verdient Eulers Meinung am meiſten Gehör.

Achtes Hauptſtück.

Vom Tone, vom Gehöre und von der Stimme.

Jtzt wollen wir erſtlich vom Tone und vom Gehöre ſprechen. Der Ton iſt zweyfach; entweder

iſt

ist er es wirklich, oder kann es bloß seyn. So sagen wir, daß einige Körper keinen Ton haben, (stumm, unfähig zum Ertönen sind.) Wie z. B. der Schwamm, die Welle; daß andere hingegen einen Ton haben, wie z. B. Erz und andere solide und glatte Körper; weil sie ertönen können, das ist: in dem Medium zwischen sich und dem Ohre einen Ton wirklich hervorbringen können.

Das wirkliche Ertönen aber geschieht immer durch die Wirkung eines Körpers, (eines sonoren nemlich,) auf einen anderen, (durch welchen der Ton bis zum Ohr fortgesetzt wird.) Denn der Stoß, (das Erzittern des Mediums,) bringt den Ton hervor. Daher ist es ganz unmöglich, daß ein einzelner Körper an und für sich ertönen konnte. Denn dasjenige, was (durch seinen Stoß) schlägt, (ein Zittern bewirkt,) ist ein anderer Körper, und dasjenige, was geschlagen wird, (was durch diesen Stoß erzittert,) ist gleichfalls ein anderer Körper; daher ertönt der Körper, welcher ertönt, auf den Schlag eines anderen. Der Schlag aber geschieht nicht ohne Schwingungen. Jedoch ertönen, wie wir schon sagten, nicht alle Körper, die einen Stoß erhalten. Denn eine schlagende und geschlagene Wolle giebt keinen Ton; wohl aber das Erz und andere glatte und concave Körper. Das Erz nemlich, weil es ein glatter (und solider) Körper ist; und concave Körper, weil sie durch das Widerprellen des ersten Stoßes, mehrere Stöße von sich geben; in-

dem

dem die in Erschütterung gesetzte Luft nicht sogleich herauskam, (wie in Glocken.)

Uibrigens hört man den Ton in der Luft, und im Wasser; im letzten aber etwas weniger. Das Vermögen zu ertönen ist aber nicht von Seiten der Luft, oder des Wassers; sondern es muß der Stoß der soliden Körper, sowohl gegen einander, als auf die Luft geschehen. Dieß geschieht nur dann, wenn die erschütterte Luft bey einander bleibt, und sich nicht weiter zerstreut. Daher ertönt es wenn sie schnell und stark erschüttert wird. Denn die Bewegung desjenigen, der da schlägt, (z. B. die Peitsche schwingt,) muß dem Zerstreuen der Luft schon zuvorgekommen seyn, nicht anders, als wenn jemand einen Haufen Sandes schnell schlägt, (damit er nicht zerfließe und sodann der Knall unmöglich werde.) *

Das

* Wenn ein Sandhaufen schnell und stark geschlagen wird, so giebt es einen Schall. Weil der Schlag der Zerstreuung des Sandes zuvorkommt. Berührt man ihn aber leise, so zertheilen sich die Sandkörnchen und man hört Nichts. Eben so ist es mit der Luft und dem Wasser. Werden sie beide schnell und stark geschlagen, so kömmt der Stoß der Zertheilung vor. Beide Körper reagiren und so entsteht ein Knall. Bei einer langsamen Berührung ist keine Reaktion, und mithin kein Knall.

Das Echo geschieht, wenn die Luft durch ein Gefäß, (einen ihr entgegenstehenden Körper,) das zugleich dessen Ausbreitung verhindert; eingeschränkt und gleich einer Kugel zurückgestossen wird. Das Echo scheint aber immer (bey jedem Tone, weil jeder Ton von Körpern gehindert und zurückgestossen wird,) hervorgebracht zu werden, nur daß man es nicht deutlich vernimmt. Denn beym Schalle ist es eben so, wie beym Lichte; weil das Licht immer zurückgeworfen wird. Denn sonst würden wir nicht überall Licht haben, sondern, außer dem, von der Sonne erleuchtem Orte pure Finsterniß seyn. Allein es wird nicht so zurückgeworfen, wie im Wasser, in der Luft, oder einem anderem glattem Körper. (Denn auf solche Art würden wir überall ein gleich helles Licht haben.) Daher bewirkt es einen Schatten, durch den wir das Licht begränzen. (Das Zurückwerfen der Strahlen ist weit schwächer, als das unmittelbare Sonnenlicht, weswegen es den Schatten verursacht. *

Mit recht wird das Vacuum, für die Ursache des Hörens, (für das Medium,) gehalten.

* Denn

* Denn durch die, von den Körpern zurückgeworfene Strahlen, ist alles erleuchtet und beschattet; weil wir sonst, außer dem Sonnigten, Finsterniß hätten, und es vom Lichte zur Finsterniß keinen Uebergang gäbe; allein es wird nicht immer so zurückgeworfen, wie im Wasser u. s. w. Sonst würden wir gar keine Dunkelheit haben.

* Denn die Luft scheint ein Vacuum zu seyn. ** Sie ist es nemlich, die das Hören verursacht, indem sie, als ein Continuum, mit einem Male erschüttert wird. Allein, wenn sie sich zerstreut, ertönt sie nicht, außer dasjenige, wodurch sie den Stoß erhält, ist ein glatter Körper; denn dann wird sie dieser (glatten und die Luft in mehreren Punkten berührenden,) Oberfläche wegen, im Ganzen und zugleich erschüttert; weil die Oberfläche eines glatten Körpers eine Fläche ist, (mit der sie die Luft mit allen ihren Punkten, wie eine Einheit, berührt, während ein rauher Körper dieselbe, als Vielheit zerstreut.)

Das Vermögen zu ertönen hat also dasjenige, was das Vermögen hat, die nemliche Luft, (mit einem Male,) continuirlich bis zum Ohre in Erschütterung zu setzen. Im Ohre ist eine gewiße, ihm angeborne Luft; und weil er, (der Ton,) in der Luft geschieht, so verursacht die Bewegung der äußeren Luft, die Erzitterung der inneren, (der im Ohre eingeschlossenen.) — Daher hört

das

* Dies ist die Meinung des Demokritus.

** Ein Vacuum kann man das nennen, wo sich schlechterdings kein Körper befindet, oder auch das, wo sich zwar Etwas körperliches befindet, das man aber nicht greifen kann. Im letztem Sinne ist die Luft ein Vacuum; und in so fern kann man sagen, daß das Gehörs medium ein Vacuum ist.

das Thier nicht von allen Seiten, weder wird es von allen Seiten von der Luft durchdrungen. Denn der bewegte Theil eines belebten Wesens hat nicht überall (jene angebohrne,) Luft, (durch welche die Erschütterung im Ohre entsteht, und auf solche Art sodann das Hören bewirkt.) So wie der Augapfel durch die crystallinische Feuchtigkeit sehen kann; (So kann das Ohr nur durch die, in ihm eingeschloßene Luft, hören.)

Die Luft, in so fern sie sich zerstreut ist keines Tones fähig; in so fern aber diese Zerstreuung verhindert ist, wird jede Bewegung zu einem Tone. Diese (innere,) Luft aber ist in den Ohren eingesperrt, damit sie unbeweglich sey, und jeden Unterschied der Bewegung aufs genaueste empfinde. Daher hören wir auch im Wasser; weil es nicht in die, in dem Ohre befindliche, angeborne Luft; ja, der Krümmungen, (des Schneckenganges,) wegen nicht einmal ins Ohr eindringen kann. Sobald aber dieß einmal geschehen ist, so hört es nicht mehr; eben so wenig, wenn das Häutchen im Ohre, (das Trommelfell) erkrankte; so wie man nichts sieht, sobald das Häutchen über dem Augapfel verletzt ist. Das Zeichen aber des Hörens oder Nichthörens ist, daß das Ohr, wie ein Horn, immer (ganz leise) ertöne. Denn die in den Ohren eingeschränkte Luft wird immer durch eine gewiße eigene Bewegung in Bewegung versetzt. * Der Ton aber, der von außen erregt

wird

* Die äusere Luft ist in stäter Bewegung; derer leiser Ton von dem knorplichten und krummen

wird, ist etwas ganz fremdes und (dem Ohre) nicht eigenthümlich Zukommendes. Und eben deßwegen sagten die Alten, daß wir vermittelst des Vacuums, und dessen, was ertönt, hörten; weil wir vermittelst dessen, was eine eingeschränkte Luft hat, hören (und vermittelst der äußeren Luft, welche die Alten für ein Vacuum in obigen Sinne, hielten.)

Allein, welches von beyden ertönt? — das, was geschlagen wird, oder das, was schlägt? — oder beyde, auf eine verschiedene Art? — (Beyde auf eine verschiedene Art.) Denn der Ton ist die Bewegung eines, auf solche Art, bewegbaren Körpers, wie diejenigen, die von glatten Körpern, wenn sie geschlagen werden, zurückspringen; (die elastischen.) Nicht jedes geschlagene, oder schlagende, (Erschütterte oder Erschütternde,) — wie schon gesagt wurde, — ertönt, wie z. B. wenn eine Nadel von der anderen geschlagen wird; sondern es muß der geschlagene Körper eine plane Oberfläche haben, damit die ganze Luft zurückprelle, und im Ganzen erschüttert werde.

Die

Gange des Ohres zurückgeworfen wird; auch eidet die innere, nicht eingeschlossene, sondern sich bloß im Hörgange befindliche Luft, durch den ewig thätigen Strom der äuseren Luft, einen immerwährenden Verlust und Ersatz.

Die Unterschiede der ertönenden (sonoren) Körper können nur durch den wirklichen Ton offenbar werden. Denn so wie man ohne Licht keine Farben wahrnimt; eben so wenig nimmt man ohne Ertönung einen hohen und tiefen Ton wahr. * Diese (Benennungen eines spitzigen und stumpfen Tones) sind von fühlbaren Gegenständen übertragen worden. Denn das Spitzige bewegt den Sinn in kurzer Zeit viel; das Stumpfe aber, in langer Zeit, wenig. Das Spitzige ist also nicht schnell, und das Stumpfe langsam; sondern die Bewegung des Einen ist der Geschwindigkeit wegen, eine solche, (schnell;) und die Bewegung des Anderen der Langsamkeit wegen, gleichfalls eine solche, (langsam.) Diese beyde scheinen dem Spitzigen und Stumpfen im Sinne des Gefühls ähnlich zu seyn. Denn das Spitzige sticht gleichsam, (findet weniger Widerstand,) — das Stumpfe schlägt gleichsam, (findet seiner Oberfläche wegen mehr Widerstand;) weil das Erstere in kürzerer; das zweyte in längerer Zeit bewegt. Daher geschieht es auch, daß das Erste schnell, das zweyte langsam wirkt. **

Dieß

* Einen spitzigen und schweren, oder besser stumpfen Ton, nach dem Griechischen.

** So ist es auch im hohen und tiefem Tone. Bei jenem erbebt die Saite in einer und derselben Zeit weit schneller, als bei diesem, wo die Saite in der nemlichen Zeit weit langsamer erbebt. Der Schwingungen sind also in einer und derselben Zeit, im jenem Zustande weit mehrere, und in diesem weit wenigere.

Dieß sey also vom Tone gesagt. Die Stimme aber ist der Ton eines lebenden Wesens. Denn unbelebte Dinge haben keine Stimme. Man schreibt ihnen nur der Aehnlichkeit wegen eine zu, wie z. B. der Flöte, der Leyer und anderen unbelebten Dingen, (vorzüglich blasenden musikalischen Instrumenten;) wenn sich nemlich ihr Ton ausbreitet, melodisch und articulirt, (διαλεκτον) ist. Sie scheinen bloß eine Stimme zu haben, weil der Stimme die nemlichen Eigenschaften zukommen.

Es giebt aber doch viele Thiere, die keine Stimme haben; wie diejenigen, die kein, (rothes) Blut haben die Fische. Allein, nicht ohne Ursache, weil der Ton nichts anderes, als eine Erschütterung der Luft ist, (und diese für solche Thiere nicht empfindbar zu seyn scheint.) Die Fische aber im Fluß Achiloos, die einen Ton von sich geben sollen, bringen einen Ton, (ein, dem Tone ähnliches Geräusch,) vermittelst der Kiefern, oder eines ähnlichen Theiles hervor, (und haben daher keine Stimme im eigentlichem Sinne des Wortes.)

Die Stimme ist der Ton eines Thieres; aber nicht mit dem ersten besten Theile hervorgebracht, (wie z. B. durch das Zusammenschlagen der Hände,) sondern jeder Ton entsteht dadurch, daß Etwas erschüttert, und Etwas anderes erschüttert wird, und zwar vermittelst eines Anderen, (eines Mediums, das diese Erschütterung fortsezt,) welches die Luft ist. Daher werden ganz richtig

nur

nur diejenigen allein eine Stimme haben, die Luft in sich aufzunehmen vermögen. Die Natur bedient sich der Respirationswerkzeuge zu zweyerley Geschäften; so wie sie sich der Zunge zum Schmecken und zum Sprechen bedient. Von diesen ist der Geschmack Etwas Nothwendiges, weswegen er auch den Meisten eigen ist; das Vermögen zu sprechen aber nur Etwas Gutes; (und kommt dem Geschöpfe des Guten wegen zu.) Auf gleiche Weise ist die Respiration erstlich zur Erfrischung des sehr warmen inneren Blutes nothwendig; wovon wir die Ursache anderwärts angeben werden, und zweytens dient sie zur Stimme, und kommt den Thieren, als etwas Gutes zu. *

Das Werkzeug des Athenholens ist die Luftröhre; ** und derjenige Theil, um dessentwillen die Luftröhre da ist, heißt die Lunge. Die auf der Erde einhergehenden, (warmblütigen) Thiere, haben an diesem Theile mehr Wärme, als an allen übrigen. Uiberdieß bedarf der erste Ort beym Herz, (wegen der größten Wärme,) am meisten der Respiration, (Erfrischung;) daher ist es nothwendig, daß durch die Respiration, (frische) Luft

* Der Dienst, den uns eine Sache gewährt, kann auf zweierlei Art statt finden. Er kann nothwendig seyn, wie die Respiration zur Erfrischung des Blutes, und nützlich, wie eben dieselbe zur Hervorbringung der Stimme.

** Φαρυγξ, der Schlund, muß wohl hier die Luftröhre heißen; wie ohnehin der Zusammenhang beweist.

Luft von Außem hineinkomme. Die Stimme ist eine Erschütterung der eingeathmeten Luft, welche von der, in diesen Theilen, (in der Lunge) wohnendem Seele herkommt, und auf die sogenannte Röhre, (Luftröhre) fortwirkt. Denn nicht der Ton eines jeden Thieres, wie wir schon sagten, ist eine Stimme; denn wir können mit der Zunge Töne hervorbringen, wie z. B. durch das Husten, (und Räuspern, das aber keine Stimme ist,) — sondern dasjenige, das die Erschütterung bewirkt, muß ein belebtes, mit einer Einbildungskraft, (zum wenigsten) versehenes Wesen seyn, das bey der Stimme eine gewiße Absicht haben muß.) Denn die Stimme ist ein Ton, welcher eine gewiße Bedeutung hat. — Noch ist sie (nur allein) die Bewegung der eingeathmeten Luft, wie das Husten; sondern diese (innere Seele) stößt die in der Luftröhre enthaltene Luft, und durch sie die Luftröhre selbst. Der Beweiß davon ist dieser, daß man weder einathmend, noch ausathmend eine Stimme von sich zu geben vermag; wohl aber, indem man die Luft zurückhält; denn das Zurückhaltende bewegt nun die zurückgehaltene Luft, und durch sie die Luftröhre, wo sodann die Stimme hervorgebracht wird. Daraus ersieht man, daß eben deswegen die Fische stumm sind, denn sie haben keine Luftröhre; und diesen Theil haben sie nicht, weil sie weder Luft einathmen, noch sonst respiriren. Diejenigen aber, die da behaupten, daß die Fische respiriren, irren sich sehr. Die Ursache davon gehört in eine andere

Unterſuchung (in die Abhandlung vom Athenholen, wo Ariſtoteles auch davon handelt.)

Neuntes Hauptſtück.

Vom Geruche, und von dem Riechbarem.

Vom Geruch und von dem Riechbarem iſt es weit ſchwerer Etwas zu beſtimmen, als von denen ſo eben die Rede war. Weil es nicht ſo ausgemacht iſt, was der Geruch ſey, als es offenbar war, was der Ton, das Licht und die Farbe ſind. Die Urſache iſt dieſe, weil wir keine ſo ſcharfe, wohl aber eine weit ſtumpfere Empfindung, (in Anſehung des Geruchs) haben, als viele andere Thiere. Denn der Menſch riecht nur ſehr ſchwach, und kann nichts Riechbares empfinden, außer es iſt mit Schmerz oder Vergnügen verbunden; weil das Empfindungsorgan nicht ſo auserleſen iſt. Es iſt ganz begreiflich, daß die (σκληροφθαλμα) hart, (ſtarr,) äugigen Thiere die Farben nicht eher empfinden, noch auch die offenbaren Unterſchiede derſelben wahrnehmen, außer wenn ihre Empfindung mit Schrecken oder Freude verknüpft iſt;

und

und daß auf gleiche Weise das Menschengeschlecht die riechbaren Gegenstände empfindet. *

Die Arten des Geschmacks aber verhalten sich auf gleiche Weise zum Geschmacke (überhaupt;) wie die Arten des Geruchs zum Geruche (überhaupt.) Wir haben aber einen weit feineren Geschmack; weil er ein gewißes Gefühl ist. Dieser Sinn des Gefühls aber ist im Menschen der vollkommneste. — Denn in Ansehung anderer Sinne wird er von den Thieren übertroffen; in Ansehung des Gefühls aber empfindet er weit vorzüglicher und stärker, als andere Thiere. Daher ist er auch das klügste von allen Thieren. Der Beweiß ist folgender: weil im Menschengeschlechte, bloß dieses Sinnorgans und keines anderen wegen einige Talentvoll, und andere von schwachen Geistesgaben sind. Denn die Hartfleischigen, (Gefühllosen,) haben ein stumpfes Talent; die Weichfleischigen aber, (die zart und richtig fühlenden)

* So wie dergleichen hartäugigte Thiere, deren Augen immer offen, ohne Augenlieder da stehen, wie z. B. die Augen des Krebses, keine Farben unterscheiden können, außer sie bewirken in ihnen ein Schrecken oder eine Freude, also kann der Mensch, des geringen Geruchs-Organs wegen, nicht so fein, richtig und scharf riechen, als er sieht oder hört, und jeder Geruch wird ihm nur durch Schmerz oder Vergnügen empfindbar.

sind talentvoll. * So wie der Geschmack süß und sauer ist, also ist auch der Geruch (angenehm und unangenehm.) Einige Gegenstände bewirken für den Geruch und den Geschmack einerley Empfindung, daß also dasjenige süß riecht, was süß schmeckt; andere aber ganz das Gegentheil. Auf gleiche Weise ist auch der Geruch scharf, herb, sauer, fett, (wie der Geschmack.) Allein, weil, wie wir schon sagten, die Gerüche nicht so sehr zur Einsicht offen liegen, als die Arten des Geschmacks, so sind diese Benennungen, wegen der so großen Aehnlichkeit der Gegenstände, vom Geschmack entlehnt worden. Zum Beyspiele dient das Süße, (Angenehme) des Safrans und des Honigs; das Scharfe des Thymians, (römischen Quändels) und anderen dergleichen Gegenstände.

Auf

* Diese Weichfleischigkeit muß jedoch von einem purem und gutem Geblüte herrühren; so wie die Hartfleischigkeit von einem verdorbenen herkommt. Einige Commentatoren wollen hier einen Fingerzeug auf die Temperamente wahrnehmen, worauf viele Alte sehr versessen waren. So lehrt z. B. Galenus, das die Sitten der Menschen von ihren Temperamenten herkämen. — Obschon man hier nichts bestimmtes entscheiden kann, so kann man doch eben so wenig die Möglichkeit bestreiten, daß Aristoteles hier auf die Temperamente, oder doch auf etwas Aehnliches gedacht haben kann.

Auf gleiche Weise geschieht es auch mit allen übrigen Arten des Geruchs. Übrigens ist jeder Sinn wie das Gehör. So wie das Gehör das Hörbare und Nichthörbare, (das Gesicht,) das Sichtbare und Unsichtbare unterscheidet, eben so unterscheidet der Geruch das Riechbare und das Unriechbare. Unriechbar nennt man aber dasjenige, was gar keinen Geruch von sich geben kann, oder auch, was einen sehr geringen und schlechten Geruch hat. Auf gleiche Weise ist die Bedeutung des Schmeckbaren und Unschmeckbaren.

Aber auch der Geruch geschieht durch ein dazwischen liegendes Medium, die Luft nemlich und das Wasser. Denn auch im Wasser lebende Thiere scheinen einen Geruch zu haben; desgleichen die mit (rothen) Blut versehene Thiere, und die ohne (rothen) Blut lebende eben so gut, als die in der Luft sich aufhaltende Geschöpfe; denn einige von ihnen eilen schon von Ferne, zu den Geruch angelokt, zu ihrer Nahrung.

Daher entsteht der Zweifel, ob alle Thiere auf die nemliche Art riechen? — Der Mensch riecht zwar als respirirend; allein als nicht respirirend, wenn er bloß ausathmet, oder die Luft in sich zurückhält, riecht er nichts, weder von Ferne, noch in der Nähe; noch auch, wenn man das Riechbare selbst in die Nase hineinsteckte. — Der Umstand, daß, wenn der, (durch den Geruch,) empfindbare Gegenstand in das Sinnorgan selbst hineingesteckt würde, wir nichts, durch den

Ge-

Geruch empfänden, ist allen Sinnen gemeinschaftlich. Die Menschen aber haben das Eigenthümliche, daß sie ohne Respiration nichts, (durch den Geruch,) empfinden können; welches die Erfahrung deutlich bestättiget.

Daher scheinen diejenigen Thiere, die ohne (rothen) Blut leben, da sie nicht respiriren, einen ganz anderen Sinn zu haben, als der ist, von dem wir sprechen, (als der Sinn des Geruchs.) — Allein dieß ist nicht möglich, weil sie, (beyde, die mit rothem Blut versehenen, und die ohne rothen Blut lebenden,) Geruch empfinden; denn die Empfindung des Riechbaren, des wohl und übel Riechenden ist der Geruch, (welchen beyde empfinden.) Uiberdieß scheinen sie von den heftig wirkenden Gerüchen z. B. vom Pech, Schwefel und ähnlichen Gegenständen, eben so verletzt zu werden, wie der Mensch. Daher müssen sie nothwendig riechen; jedoch ohne Respiration. (Sie haben folglich keinen anderen Sinn, sondern den nemlichen Geruch, auf eine andere Art.)

Der Geruchs-Sinn der Menschen scheint von demjenigen der übrigen Thiere, eben so unterschieden zu seyn, wie die Augen gewöhnlicher Thiere von den Augen hart, (und starr) äugigter Thiere unterschieden sind. Jene haben eine Verzäumung, und gleichsam eine Decke über die Augen, die Augenlieder, (und Augenbraunen nemlich,) — können aber nicht eher sehen, als bis

sie

sie dieſe bewegen und aufziehen. Dieſe aber, die hart, (und ſtarr) Aeugigten haben nichts Aehnliches, ſondern ſehen geradezu dasjenige, was im Durchſichtigen vorkömmt. Auf gleiche Weiſe iſt alſo auch das Geruchs-Werkzeug, (bey denen, die da nicht reſpiriren,) ganz unbedeckt, wie die Augen (der hartäugigten Thiere;) diejenigen aber, die Luft einathmen, haben eine Bedeckung; welche, wenn ſie reſpiriren, und die Poros und (Luft) Gänge eröfnen, aufgemacht wird. Daher riechen jene Thiere die reſpiriren, nichts im Feuchten, (im Waſſer,) weil ſie nothwendig durch Reſpiration riechen müſſen, welches im Feuchten ohnmöglich geſchehen kann. Der Geruch aber riecht (eigentlich) das Trockene; ſo wie der Geſchmack (eigentlich,) das Feuchte ſchmeckt. Das Geruchswerkzeug aber enthält ein ſolches Vermögen, (das Trockene durch den Geruch zu empfinden.)

Zehntes Hauptstück.

Vom Schmeckbarem, und dem Geschmackswerkzeuge.

Das Schmeckbare aber ist jedesmal etwas Fühlbares. Und eben dieß ist die Ursache, warum es nicht durch ein Medium, welches ein fremder Körper wäre, empfindbar ist; weil auch selbst nicht das Gefühl * ein solcher Sinn ist, (der eines Mediums; welches ein fremder Körper wäre, bedürfte.) Zudem besteht ein schmeckbarer Gegenstand, in welchem ein Geschmack empfunden wird, aus etwas Feuchten, als seiner Materie; dieses aber ist immer etwas Fühlbares. Daher würden wir, wenn wir im Wasser wären, das ins Wasser hineingeworfene Süße empfinden; nicht aber, als ob wir diese Empfindung vermittelst des Mediums (des Wassers,) hätten, sondern, weil das Süße mit dem Feuchten, (dem Wasser) vermischt wäre; wie es auch beym Trunk zu geschehen pflegt. ** Die Farbe aber wird nicht auf eine solche Art gesehen, weil sie nemlich, (mit einem anderem Körper,) vermischt wäre,

noch

---

* Wozu in weiterer Bedeutung der Geschmack gehört.

** Die Griechen tranken gewöhnlich Wasser mit Wein vermischt.

noch auch vermittelst der Ausflüße (aus den sichtbaren Körpern.) * Nichts also (von fremdartigen Körpern) ist beym Geschmacke, als ein Mittel anzunehmen. Sondern, (die Aehnlichkeit zwischen Gesicht und Geschmack ist bloß diese:) wie das Sichtbare eine Farbe ist, also ist auch das Schmeckbare der Geschmack, (eines Objects.) Nichts kann ohne Feuchtigkeit die Empfindung des Geschmackes hervorbringen; sondern, es muß entweder wirklich, oder doch seinem Vermögen nach, feuchte seyn; wie z. B. das Salz, (Zucker, Alaun und dergleichen.) Denn es zerfließt sehr leicht von selbst und zergeht auf der Zunge, (weil es dem Vermögen nach, feuchte ist.)

So wie das Gesicht das Sichtbare und Unsichtbare wahrnimt; denn das Finstere ist unsichtbar, welches das Gesicht gleichfalls unterscheidet; und das was zu sehr schimmert; denn auch dieses ist für uns unsichtbar, obschon auf eine andere Art, als das Finstere; also unterscheidet auch das Gehör das Ertönende und die Stille; von welchen das erste hörbar, das zweyte nicht hörbar ist; und den zu starken Schall, von welchem eben das gilt, was vom Sehen eines zu stark schimmernden Gegen-

* Sondern diese Farbe ist vermittelst des Mediums sichtbar, welches in eine zitternde Bewegung gesetzt wird; wie im 7ten Hauptstücke gezeigt wurde.

genſtandes galt; (daß er für uns nicht hörbar iſt.) So wie ein zu leiſer Ton auf eine gewiße Art nicht hörbar iſt; eben ſo wenig iſt auch ein zu ſtarker und gewaltiger hörbar. Unſichtbar nennt man theils dasjenige, was allerdings nicht geſehen werden kann, welches, ſo, wie in anderen Sinnen, ohnmöglich empfunden werden kann; theils dasjenige, was zwar von Natur aus dazu fähig wäre, aber doch das, wodurch es geſehen werden könnte, nicht oder doch ſehr ſchwach hat; wie z. B. ein zum Gehen unfähiges Thier und ein kernloſes Gewächs. * Alſo nimmt auch der Geſchmack das Schmeckbare und das Unſchmeckbare wahr; das Letztere hat entweder einen ſehr geringen oder ſchwachen Geſchmack, oder es iſt vermögend, den Geſchmacksſinn zu zerſtören.

Das

* Dadurch will Ariſtoteles die Verſchiedenheit des Unſichtbaren erklären. Ein Thier kann aus dreierlei Urſachen zum Gehen unfähig ſeyn: 1tens weil es gar keine Füſſe haben kann, 2tens wenn es keine Füſſe hat; und 3tens wenn es Füſſe hat, aber ſich derſelben nicht bedienen kann; wie im Podagra oder anderen Fußkrankheiten. So iſt auch ein Gewächs kernloß, wenn es keinen Kern haben kann, oder keinen oder einen unmerklichen hat. So iſt es auch mit dem Unſichtbarem. Es iſt etwas Unſichtbar 1ſtens weil es gar nicht geſehen werden kann 2tens weil es, obſchon ſichtbar, außer unſerem Geſichtskreiſe liegt, 3tens weil es zu wenig Farbe oder eine zu ſchimmernde Farbe hat.

Das Trinkbare und Untrinkbare, (das Feuchte und Trockene,) scheinen das Prinzip alles Schmeckbaren zu seyn; denn beyde sind ein gewißer (objektiviſcher,) Geschmack. — Allein das letztere ist ein übles Princip und kann den Geschmackssinn zerstören; — das erstere aber ist der Natur, (des Geschmacks) gemäß, (und ist der Grund des Schmeckens.) Das Trinkbare kommt übrigens dem Gefühle und dem Geschmacke gemeinschaftlich zu.

Da das Schmeckbare feuchte ist, so muß das Werkzeug des Geschmacks nothwendiger Weise, nicht wirklich feuchte seyn, weder muß es unmöglich seyn, (von außen her,) befeuchtet zu werden. * Denn der Geschmack (im Subjekte,) verhält sich gegen das Schmeckbare, in so fern es schmeckbar ist, leidend. Daher ist es nothwendig, daß, (das Werkzeug des Geschmacks,) befeuchtet werde, weil es zu seiner Erhaltung befeuchtet werden kann; das Geschmacksorgan aber ist nicht (nothwendig,) feuchte. Die Beobachtung, daß weder eine zu trockene, noch eine zu feuchte Zunge, schmecke, bestätiget es. Denn dieses Gefühl richtet sich immer nach dem, was es am ersten befeuchtet; nicht anders, als wenn jemand etwas

* Es muß bloß das Vermögen haben, befeuchtet zu werden. So haben unsere Geschmackswärzchen keine Feuchtigkeit an sich, wohl aber das Vermögen von den Speicheldrüsen die Speichelfeuchtigkeit anzunehmen.

was sehr Scharfes im Voraus schmeckt, und sodann etwas Anderes darauf. * Auf ähnliche Weise scheint dem Kranken alles bitter, weil er mit einer Zunge empfindet, die mit solcher Feuchtigkeit häufig belegt ist.

Die einfachen Arten des Geschmacks, so wie der Farben, sind die einander Entgegengesetzten: das Süße nemlich, und das Bittere; das nächste von jenem ist das Fette, von diesem das Salzige. Zwischen diesen liegen in der Mitte: das Scharfe und das Herbe, das Saure und das Stechende, (Pikante) — Denn dieses sind beyläufig die Unterarten des Geschmacks. Das Instrument des Geschmacks, (das Sinnorgan,) ist dasjenige, welches das Vermögen, (diese Arten des Geschmacks,) zu empfinden hat; das Schmeckbare aber ist dasjenige, welches das Vermögen hat, einzelne obige Arten des Geschmacks wirklich zu bewirken.

Eilf=

* Er wird das letzte nicht unterscheiden, weil die Wirkung des Ersteren noch nicht vorüber ist.

Eilftes Hauptstück.

Vom Fühlbarem und dem Gefühle.

Vom Fühlbarem und dem Gefühle ist eine und dieselbe Betrachtung. * Wenn das Gefühl nicht ein einziger, (eigener) Sinn wäre, sondern mehrere in sich begriffe, so müßten auch nothwendig die fühlbaren Gegenstände auf mehrerley Art empfindbar seyn, (und mithin nicht das Fühlbare, als ein überhaupt genommener Gegenstand betrachtet werden können.) **

Es entstehen aber, (eben hier,) die zweifelhaften Fragen: ob es mehrere Sinne des Gefühls gebe, oder nur einen einzigen? — und was denn das Sinnorgan sey, welches das Vermögen hat, fühlbare Gegenstände zu fühlen? — ob es das Fleisch sey, oder in anderen (Arten der Geschöpfe,) Etwas, was dem Fleische verhältnißmäßig entspräche? — Allein diese sind Gefühls-Medien. — Denn das ursprüngliche Gefühls-Werkzeug ist etwas anderes, Innerliches.

Alle

* Nicht so, wie beim übrigen Sinnen, wo erstlich vom Objekte und sodann vom Sinne selbst, die Rede war.

** Welches auch wirklich hier der Fall ist. Denn das Schmeckbare ist etwas Fühlbares; wel-

Alle Sinne können nur eine Contrarietät empfinden; z. B. das Gesicht das Weiße und Schwarze; das Gehör das hoch und tief Ertönende; der Geschmack, das Süße und Bittere. Im Gefühl aber werden mehrere Contrarietäten empfunden: das Warme und Kalte; das Trockene und Feuchte; das Weiche und Harte und andere mehr. Allein dieser Zweifel könnte einer leichten Auflösung fähig scheinen. Denn auch in anderen Sinnen giebt es mehrere Contrarietäten. So ist z. B. in der Stimme nicht nur eine Helle und Tiefe, sondern auch eine Stärke und Schwäche, eine Sanftheit und Rohheit, und andere Entgegensetzungen von ähnlicher Art. So sind auch in der Farbe mehrere dergleichen Contrarietäten. — Allein, welches das Object für den Sinn des Gefühls sey, (unter welchen alle diese Entgegensetzungen, als unter einem Geschlechte stehen,) so wie im Gehör der Ton dieses Objekt ist, welches alle Unterarten in sich begreift,) scheint nicht so offenbar zu seyn, (als in den übrigen Sinnen.) *

ches aber nicht, wie das Fühlbare des Gefühls, auf dem ganzen Körper empfunden wird, sondern nur auf einem Theile desselben, auf der Zunge nemlich.

* Folglich scheinen im Gefühle, wenn man dasselbe nemlich überhaupt nimt, worunter dann auch der Geschmack gehört, mehrere Contrarietäten zu seyn.

Ob aber das Gefühls-Organ Etwas Inneres sey oder nicht? — sondern vielmehr das Fleisch dieses Werkzeug ausmache, scheint die Beobachtung, daß, sobald nur Etwas das Fleisch berührt, sogleich eine Empfindung entstehe, noch nicht zu bestätigen. Denn, wenn über das Fleisch, ein gemachtes Häutchen gezogen wird, so bekommt man, sobald die Berührung geschieht, auf ähnliche Weise, sogleich, die Empfindung des Gefühls; da es augenscheinlich ist, daß in diesem Häutchen keineswegs das Gefühls-Werkzeug enthalten ist. Wenn aber dasselbe, (wie das Fleisch mit diesem,) ganz verbunden wäre, so würde die Empfindung weit schneller entstehen, (und das nemliche zu geschehen scheinen, was itzt mit dem Fleische geschieht.) Daher scheint es sich, mit einem solchen Theile des Körpers so zu verhalten, wie mit der Luft; wenn man nemlich annehme, daß sie, von allen Seiten mit dem Körper zusammengewachsen wäre, (und gleichsam einen Theil des Körpers ausmachte.) Dann würden wir den Ton, die Farbe und den Geruch mit einem und demselben Werkzeuge zu empfinden glauben; und das Gesicht, das Gehör und der Geruch würden einerley Empfindung zu seyn scheinen. Nun aber, da dasjenige, durch welches die Bewegung, (bis zum Sinnorgan,) fortgepflanzt wird, (die Luft nemlich,) getrennt ist, so sehen wir augenscheinlich, daß jene Sinnorgane von einander unterschieden sind. *

Im

* So verhält es sich auch mit dem Geschmacke und dem Gefühle; beide sind Gefühle: beide

Im Gefühle aber ist die Sache noch dunkel. Denn aus Luft und Wasser kann ein belebter Körper ohnmöglich zusammengesetzt seyn; weil er Etwas solides seyn muß. Es bleibt also nichts übrig, als daß er ein mixtum aus Erde und aus jenen Elementen ist, desgleichen das Fleisch und das ist, was ihm, (dem Fleische,) verhältnißmäßig entspricht. — Denn da alle Sinne durch ein Medium empfinden, so wird auch eins beym Gefühle Statt finden. Daher folgt nothwendig, daß dem Gefühls — Organ gleichfalls, ein ihm angebohrner Mittel-Körper zukommen müsse; durch welchen die Empfindungen, derer es mehrere giebt, entstehen. Daß es ihrer aber mehrere gebe, zeigt das Gefühl auf der Zunge an. Denn, durch diesen Theil, empfindet die Seele alles Fühlbare und den Geschmack. Wenn daher das Fleisch überall einen Geschmack durch die Berührung empfände, (wie auf der Zunge,) so wäre der Geschmack und das Gefühl ein und derselbe Sinn; itzt aber, da dieß gegenseitig nicht statt findet, giebt es ihrer zweye.

Hieran, (an dem Medium,) könnte aber jemand zweifeln; wenn nemlich jeder Körper, (nebst

---

empfinden durch das Fleisch; der erstere durch die Zunge, und das letztere durch das den ganzen Körper umgebende Fleisch. Mithin ist das Fleisch nicht das Gefühls-Organ, sondern das Medium fühlbarer Gegenstände.

(nebst der Länge und Breite,) eine Tiefe hat; welche die dritte Messung der Größe ist; so kann es nicht geschehen, daß sich zwey Körper, zwischen denen noch ein Dritter, als Medium ist, (unmittelbar,) berühren. — Nun ist aber das Feuchte sowohl, als das Befeuchtete nie ohne einen Körper; welcher entweder Wasser seyn, oder Wasser haben muß. Diejenigen Gegenstände aber, die sich gegenseitig im Wasser berühren, müssen nothwendig, da ihre Extreme, (an welchen sie sich berühren,) nicht trocken sind, das Wasser zum Medium haben, mit welchem die Extreme benetzt sind. Folglich, wenn dieß wahr ist, ist es gar nicht möglich, daß Eins das Andere im Wasser fühle. * Das gilt auch auf die nemliche Art von jenen, die sich in der Luft fühlen. Denn die Luft verhält sich zu den Gegenständen in derselben eben so, wie das Wasser zu denen im Wasser; nur ist für uns die Sache mehr verborgen; so wie es auch bey Thieren, die im Wasser leben, für uns dunkel bleibt, ob das Befeuchtete von dem Befeuchteten gefühlt wird.

(Diesemnach entsteht nun die Frage:) ob die Empfindung bey allen Sinnen auf einerley Art geschehe, oder ob, wie es scheint, andere Sinne

* Weil sie einander dann nicht unmittelbar berühren, worinn eigentlich das Gefühl besteht; daß der Geschmack folglich nicht die Zunge zum Medium habe, sonder das Wasser.

auf andere Art (in Anſehung des Mediums) empfinden? — Denn der Geſchmack und das Gefühl entſtehen dadurch, daß Gegenſtände (unmittelbar,) gefühlt werden; die anderen Sinne aber empfinden nur von Ferne. — Allein dieſes iſt nicht (ganz) ſo, ſondern wir empfinden das Harte und Weiche durch Etwas anderes; wie das Ertönende, Sichtbare und Hörbare. Nur, daß einige, (dieſe nemlich:) ſchon von Ferne; andere aber, (jene) in der Nähe empfunden werden. Deswegen iſt uns das Medium (im letztem Falle,) verborgen. Ohngeachtet wir alles durch ein Medium empfinden, ſo iſt es uns doch in dieſem (dem Geſchmacke und dem Gefühle,) verborgen. Und, wie wir ſchon vorher ſagten, wenn wir auch durch ein, (um das Fleiſch gelegtes) Häutchen alles Fühlbare empfänden; dabey aber deſſelben uns nicht zu erledigen wüßten; ſo würden wir dadurch eben ſo gut zur Empfindung afficirt werden, als itzt durch Waſſer und Luft, (im Geſichte, Gehöre, und Geruche;) nur würden wir die Gegenſtände unmittelbar zu berühren ſcheinen, und kein Medium in denſelben wahrnehmen.

Das Fühlbare iſt aber vom Sichtbarem und Ertönendem unterſchieden. Weil wir dieſe nur in ſo fern empfinden, als das Medium eine Wirkung auf uns thut. Das Fühlbare aber nicht durch das (äußere,) Medium; (wie in jenen;) ſondern mit dem Medium (dem Fleiſche, mit dem wir ein und eben daſſelbe ausmachen;) wie z. B. wenn ein Mann auf ſein Schild einen Stoß erhiel-

hielte. Denn das geschlagene Schild versetzt nicht den Stoß; sondern beyde, (der Mann und das Schild,) werden durch den Stoß erschüttert; (weil sie Eins auszumachen scheinen.) Allerdings scheint sich das Fleisch und die Zunge zu ihren Werkzeugen, (dem Gefühle und dem Geschmacke,) eben so zu verhalten, wie die Luft und das Wasser zum Gesichte, zum Gehöre und zum Geruche. Denn, wenn das Sinnorgan unmittelbar berührt wird, so entsteht weder in diesem, noch in jenen eine Empfindung; wie z. B. wenn ein weißer Körper unmittelbar auf das Auge gelegt würde; (man würde ihn nicht sehen.) — Daher folgt offenbar, daß das Gefühls-Organ Etwas inneres sey. Denn dann wird in ihm das Nemliche geschehen, was bey anderen Sinnen geschieht; denn dieser Sinn empfindet sodann nicht das, auf das Sinnorgan, unmittelbar Aufgelegte. Sobald aber Etwas fühlbares auf das Fleisch gelegt wird, so empfindet er es. Daher folgt, daß das Fleisch das Medium des Gefühls sey. *

* Es ist hier anzumerken, daß Aristoteles im 1sten Buche der Geschichte der Thiere, und im 2ten Buche von den Theilen der Thiere ein anderes Medium annimt. — Und, fürwahr! wir fühlen vermittelst der Nerven auch ohne Fleisch. Ich weiß hier den Aristoteles nicht anders zu retten, als wenn ich annehme, [illegible] verstehe hier nicht Fleisch, in so fern es an und für

Die fühlbaren Gegenstände sind die Differenzen der Körper, in so fern sie Körper sind. Differenzen nenne ich diejenigen, welche selbst die Elemente unterscheiden, das Warme und Kalte; das Trockene und Feuchte; von welchen wir erstlich bey Gelegenheit der Elemente gesprochen haben. *

Das Gefühlsorgan derselben, (der Wärme, Kälte u. s. w.) ist dasjenige, welches das Vermögen zu fühlen hat, und in welchem ursprünglich der Sinn enthalten ist, welcher das Gefühl genennt wird; das ist: es ist derjenige Theil, welcher ein solches Vermögen, (obige Gegenstände zu fühlen,) in sich hat. Denn das Empfinden ist ein gewißes Leiden. Daher macht dasjenige, was Etwas wirklich macht, dasselbe so, wie es dem Vermögen nach, schon in sich selbst enthalten ist. (Es macht, daß das Gefühlsorgan, das nur das Vermögen zum Fühlen hatte, nun wirklich so die Gegenstände fühlt, wie es sie zu fühlen das Vermögen in sich hatte.) — Eben deswegen empfinden wir nicht das Gleichwarme und Gleichkalte; das Gleichharte und Gleichweiche; sondern das Uibermäßige, (das mehr warm oder kalt ist,) weil der Sinn gleichsam das Mittelmaaß von dem ist, was im Empfindbaren als Contra-

rietät

für sich genommen wird, sondern nur in so fern es mit Nerven durchwebt und durchflochten ist.

* Im zweiten Buche vom Erzeugen und Vergehen.

rietät enthalten ist. Und eben deßwegen beurtheilt er das Empfindbare. Denn das Mässige kann nur, (über das Uibermäßige und Extreme von beyden Seiten,) urtheilen; weil beyde, gegen das Mittlere verglichen, Extreme sind. Und so wie das Gesicht, welches weiß und schwarz empfinden will, keines von beyden wirklich in sich enthält; das Vermögen aber beyde zu empfinden; so ist es auch in den anderen Sinnen; und auch im Gefühle, welches wirklich weder warm, noch kalt ist, (wohl aber das Vermögen für diese Gefühle in sich enthält.)

So wie überdieß das Gesicht das Sichtbare und Unsichtbare empfindet, und die übrigen Sinne gleichfalls die entgegengesetzten Empfindungen wahrnehmen, so empfindet auch das Gefühl das Fühlbare und das Unfühlbare. Unfühlbar ist dasjenige, wo; (entweder gar kein, oder doch) ein sehr geringer Unterschied vom Fühlbarem angetroffen wird; wie z. B. das Fühlen der Luft; oder wo das Gefühl zu unmäßig ist, (zu heftig wirkt,) wie dasjenige, was den Sinn, (durch seine Heftigkeit, verdirbt. Dieß sey also vom jedem Sinne, aber nur gleichsam im Grundrisse, gesprochen.

Zwölf=

Zwölftes Hauptstück.

Von den Sinnen überhaupt.

Dasjenige, was, als von allen Sinnen, überhaupt genommen, betrachtet werden muß, ist: daß der Sinn dasjenige sey, was das Empfindbare der Form nach, ohne alle Materie, aufzunehmen vermag; wie z. B. das Wachs die Form des Ringes, ohne alles Eisen und Gold, (aus welchen etwa diese Ringe bestehen,) annimt. Es nimt nemlich die goldene oder erzene Form, nicht aber das Erz und Gold selbst an. Auf gleiche Weise leidet der Sinn von jenem Gegenstande, der eine Farbe, einen Geschmack oder einen Ton hat; nicht aber, in wie fern ein jedes von ihnen also, (Farbe, Ton u. s. w.) benennt wird, (in wie fern Farbe, Ton, Geschmack u. s. w. wirklich auf ihn wirken,) sondern in so fern er ein solcher ist; (der das Vermögen hat, die Form solcher, wirklicher Gegenstände aufzunehmen,) und mithin seiner Bestimmung gemäß wirkt.

Das Sinnorgan ist dasjenige Erste (eines jeden Sinnes,) in welchem ein solches Vermögen, (Empfindungen zu haben,) enthalten ist. Sie sind also einerley: (das Sinnorgan und das Vermögen zu empfinden.) — aber auch verschieden, in Ansehung ihres Daseyns. Dasjenige,

was

was empfindet, (das Sinnorgan,) ist eine Größe, (folglich ein Körper;) aber weder das Wesen des empfindenden Organs, (das Vermögen zu empfinden,) noch die Empfindung sind eine Größe; sondern ein gewißes Verhältniß (zum Organ,) und ein Vermögen desselben.

Aus diesem wird auch offenbar, warum Uibertreibungen sinnlicher Eindrücke das Sinnorgan zerstören. Denn, wenn die Bewegung des Empfindbaren auf das Sinnorgan heftiger ist, als sie dasselbe aushalten kann, so wird das Verhältniß; (in welchem das Sinnorgan gegen die Eindrücke steht,) zerstört; da doch hierinn, eben die Empfindung bestand; nicht anders, als auch die Harmonie und der Ton zu Grunde geht, wenn auf die Saiten des musicalischen Instruments heftig geschlagen wird.

Desgleichen ersieht man, warum die Pflanzen nicht empfinden, obschon sie einen Theil der Seele haben, und von denjenigen, die sie berühren, leiden. Denn sie werden kalt und warm. Die Ursache ist diese: weil sie kein gemäßigtes Gleichgewicht haben, weil sie gegen die äußeren Gegenstände kein bestimmtes Mittelmaaß haben;) noch auch ein solches Princip, wodurch sie die Form des Empfindbaren annehmen könnten; sondern sie leiden mit und von der Materie selbst.

Es könnte aber hier jemand zweifeln: ob dasjenige vom Geruche leiden könne, (einen Geruch haben könne,) was nicht zu riechen vermag; oder ein Anderes, das nicht sehen kann, von der Farbe leide, (die Farbe sehe;) und auf gleiche Art von den übrigen Sinnen. Wenn das Riechbare Geruch hat, und Etwas die Empfindung des Geruchs hervorbringt, so ist es allerdings der Geruch vom Gegenstande. Daher kann nichts, was nicht vom Geruche afficirt werden kann, vom Riechen was leiden. Das nemliche gilt auch von allen übrigen Sinnen. * Ja, es kann Nichts Etwas riechen, außer in wie fern es das Vermögen, (durch den Geruch,) zu empfinden hat. Eben dieses ist auch schon deswegen offenbar; weil weder das Licht und die Finsterniß, noch der Ton und der Geschmack auf die Körper wirken; wohl aber diejenigen Körper, in welchem diese Eigenschaften sind; so zerspaltet die Luft des Donners das Holz, (nicht das Krachen desselben.) — Die fühlbaren und schmeckbaren Gegenstände aber (als Gegenstände,) afficiren. Denn wenn das nicht wäre, wovon würden die unbelebten Gegenstände leiden und verändert werden? — Folglich wirken, (afficiren) empfindbare Gegenstände, und der Körper überhaupt leidet nichts vom Geruche und vom Tone (sondern vom Riechbaren und Sonoren.) — Dasjenige aber, was (von diesen)

* Folglich kann kein empfindbarer Gegenstand empfunden werden, außer das Empfindungsorgan kann von demselben afficirt werden.

sen) leidet, (das Medium derselben,) ist unbegränzt und nicht bleibend, (sondern fließend,) wie die Luft; * Denn sie, (die Luft,) riecht, als Etwas, das sich leidend verhalten hat; (das den Geruch von anderen Körpern herbekommen hat, um ihn bis zum bestimmten Sinnorgan fortzupflanzen.)

Was ist das Riechen anders, als ein gewißes Leiden? — Denn es ist ein Empfinden. Die Luft aber, die schon leidet, (in der also schon fremde Theilchen sind,) wird sehr leicht empfindbar; (wegen der in ihr befindlichen Theilchen.)

Ue-

* Und pflanzt die riechbaren Theilchen bis zum Geruchsorgan, welcher das Riechbare schon dem Vermögen nach enthält, fort; folglich empfindet nicht die Luft, noch ein anderer Gegenstand außer dem Sinnorgane.

Ueber die Seele

vom

Aristoteles.

Drittes Buch.

Erstes Hauptstück.

Daß es außer diesen fünf Sinnen, keinen äuseren mehr gebe, und daß das, allen Sinnen gemeinschaftlich zukommende, kein eigenes Sinnwerkzeug habe.

Daß es außer den fünf Sinnen, dem Gesichte nemlich, dem Gehöre, dem Geruche, dem Geschmacke und dem Gefühle, keinen anderen äußeren Sinn mehr gebe, wird wohl jedermann aus dem Gesagten für wahr annehmen können. Wenn wir vom jedem Dinge, das durchs Gefühl empfunden wird, schon itzt eine Empfindung haben, (weil jeder Sinn, mithin auch das Gefühl, das ihm eigenthümlich Zukommende empfindet;) —

Denn

Denn das Afficirtwerden von jedem empfindbarem Gegenstande, in so fern er empfindbar, (und für den Sinn des Gefühls eigenthümlich ist,) ist auch für uns, vermittelst des Gefühls empfindbar; — so folgt nothwendig; daß wenn uns noch eine gewiße Empfindung mangelte, uns auch ein gewißes Sinnorgan, (vermittelst dessen man jene Empfindung aufnehmen könnte,) mangeln würde. *

Diejenigen Gegenstände, die wir fühlend, (unmittelbar,) empfinden, sind für uns durchs Gefühl, mit dem wir versehen sind, empfindbar. ** Diejenigen aber, die wir vermittelst der Medien; nicht aber vermittelst einer unmittelbaren Berührung, empfinden, sind für uns durch elementarische Zwischenräume empfindbar, z. B. durch Luft und Wasser, (wie die riechbaren, hörbaren und sichtbaren Gegenstände.) Die Sache verhält sich aber so, daß, wenn durch ein Intervallum, viele der Gattung nach, verschiedene Gegenstände empfindbar sind, es nothwendig geschehe, daß derjenige, der ein solches (für dieses

Inter=

* Alles, was den Sinnen eigenthümlich und gemeinschaftlich zukommt, ist durch die fünf Sinne empfindbar. Da nun außer diesen nichts empfindbar ist, so giebt es auch außer diesen Sinnen nichts anderes, das ein Sinneswerkzeug genennt werden könnte. — Und wenn wir eine andere Empfindung hätten, so müßten wir auch ein anderes Sinnorgan haben.

** Wie die fühlbaren und schmeckbaren Gegenstände.

Intervallum, und mithin für jene, der Gattung nach, unterschiedene Gegenstände empfängliches,) Sinnorgan hat, auch das Vermögen habe, beyde Gegenstände, (die, welche bloß für dieses Sinnorgan bestimmt empfindbar sind, und jene, welche zwar nicht eigentlich für dieses Sinnorgan gehören, aber dennoch durch das nemliche Medium empfindbar werden,) zu empfinden. Wie z. B. bey dem Sinnorgane, welches durch die Luft empfindet, die zugleich das Medium des Tons und der Farbe ist. Wenn aber ein und dasselbe Objekt mehrere Media hat, wie die Farbe, welche durch die Luft und das Wasser empfindbar ist, weil beyde durchsichtig sind, so wird derjenige, der nur eins von diesen Medien um sich hat, eben dasjenige empfinden, was er durch beyde empfinden könnte. *

Die Media der Sinnorgane bestehen einzig aus diesen zwey Elementen; der Luft und dem Wasser nemlich. Denn der Augapfel ist aus Wasser; das Wesen des Gehörs ist Luft, des Geruchs eines von diesen beyden. Das Feuer ist entweder bey keinem Sinne, oder kommt allen gemeinschaftlich zu; weil alles Empfinden nicht ohne Wärme geschieht. — Die Erde kommt entweder in keinem Sinne vor, oder sie ist größtentheils dem Gefühle bey-

* Aristoteles will hier lehren, daß auch in Ansehung des Mediums alle Empfindungen in den fünf Sinnen begriffen sind; denn außer den bekannten Medien, giebt es keine, durch welche wir von Außenher empfänden.

beygemischt. (Vom Feuer und Erde ist die Sache zwar, in so ferne zweifelhaft; gewiß aber, daß sie keine Media sind, vermittelst derer man empfindet.) Daher bleibt nichts, was ein Medium der Sinnorgane wäre, als Wasser und Luft. — Aber auch die Thiere, (welche nemlich vollkommen sind, und als solche alle fünf Sinne haben,) — haben dieselben Media. Mithin haben jene Thiere, welche vollkommen und unverstümmelt sind, alle diese Empfindungswerkzeuge. Denn es scheint, daß auch selbst der Maulwurf unter der Haut Augen habe.

Da es nun keinen anderen Körper, kein anderes Afficirtwerden von Außen giebt, als welches durch die Körper, welche die Media der fünf Sinne sind, empfunden werden kann, so kann nicht ein einziges Empfindungswerkzeug mangeln. *

Es

* Viele Commentatoren weißen hier den Aristoteles zu rechte: daß es nemlich, nach seiner eigenen Erklärungsart nicht fünf, sondern sechs Sinne gebe; worinn wir ihnen auch beistimmen. Denn, so wie das Gefühl des Geschmacks ein eigener Sinn ist, weil dessen Empfindung auf einen gewiessen Theil, auf die Zunge nemlich eingeschränkt ist; also ist auch das Gefühl fürs andere Geschlecht auf die Schamtheile eingeschränket; und muß daher mit ebendemselben Rechte für einen eigenen Sinn angesehen werden; den man den Geschlechts- oder Generazionssinn nennen könnte.

Es giebt aber auch eben so wenig, für das, allen Sinnen Gemeinschaftliche, ein sechstes Sinnorgan; welches, (Gemeinschaftliche,) wir sodann mit jedem der fünf Sinne, als zufällig empfänden; desgleichen sind: die Bewegung, die Stätigkeit, die Figur, die Größe, die Zahl, die Einheit. Denn alle diese, (gemeinschaftliche Eigenschaften,) empfinden wir vermittelst der Bewegung. So empfinden wir die Größe durch Bewegung; desgleichen die Figur, weil sie eine gewiße Größe ist; und die Stätigkeit wegen der Nichtbewegung; die Zahl, vermittelst der Gränzbestimmung des Continui und durch ihre eigene fühlbare Gegenstände; denn jeder Sinn empfindet die Einheit, (aus denen sodann die Zahl entsteht.) — Daher wird es offenbar, daß es nicht einmal möglich ist, daß wir einen eigenen Sinn für dieses — (Gemeinschaftliche) haben, wie z. B. einen Sinn für die Bewegung. Denn, wenn das wäre, so wäre (die Empfindung dieses Gemeinschaftlichen,) eben so zufällig, als, (es zufällig ist, wenn) wir itzt auch durch das Auge das Süße empfinden. Dieß geschieht aber deswegen, weil wir von beyden Empfindung haben, (vom Süßen im Geschmacke, und von der Farbe desselben im Gesichte,) und dann, wenn beyde zusammentreffen, (wie hier das am Geschmacke Süße, auch vom Gesichte der Farbe nach empfunden wird,) sie erkennen. Und wenn es nicht so wäre (wenn wir das Gemeinschaftliche nicht zugleich in und mit anderen empfindbaren Gegenständen, wie das Süße hier im Gesichte und

im Geschmacke, empfänden,) so würden wir es dennoch nicht anders, als auch als Etwas Zufälliges empfinden, wie z. B. Kleons Sohn, den wir nicht als Kleons Sohn, sondern, weil er weiß ist, durch die Empfindung erkennen würden. Denn, daß er ein Sohn Kleons ist, hienge nur als Etwas Zufälliges der weißen Farbe an.

Allein, wir haben für das Gemeinschaftliche, eine gemeinschaftliche Empfindung; (es wird in allen fünf Sinnen empfunden) nicht aber als für Etwas, das bloß zufällig wäre? sondern als für Etwas, das jedem einzelnem Sinne für sich, folglich allen eigenthümlich zukommt.) Daher giebt es für dasselbe keinen eigenen Sinn. — Denn wir würden dann nicht anders empfinden, als wir, wie wir erst sagten, Kleons Sohn sehen. *

Die Sinne empfinden das ihnen eigenthümlich Zukommende gegenseitig nur als Etwas Zufälliges. Nicht, weil sie selbst Empfindungen haben, sondern, weil sie ein einzelner Sinn sind, im welchem nemlich, (zufälliger Weise,) zugleich diese Empfindung entsteht; z. B. daß die Galle bitter und gelblich ist; (jenes Empfinden wird durch den Geschmack, dieses durch das Gesicht.)

Es

* Wir würden ihn bloß der Farbe nach bemerken, und vermittelst des Auges zufällig wahrnehmen, daß er Kleons Sohn ist.

Es ist keiner von beyden (Sinnen,) der da bestimmt, daß beyde (das Bittere und Gelbe) Eins (die Galle) ausmachen. (Weil nur ein jeder Sinn das Seinige anschaut.) Daher irrt der Geschmack, wenn er die Galle für Etwas gelbliches zu erklären glaubt (Weil der Geschmack darüber nicht urtheilen kann.) *

Es wird aber jemand fragen, warum wir mehrere Sinne, und nicht lieber einen einzigen haben? — daß dadurch das allen Sinnen Gemeinschaftliche und sie Begleitende, wie z. B. die Bewegung, die Größe und die Zahl, eben nicht vermißt würden. — (Weil auch dieser einzige Sinn diese gemeinschaftlichen Empfindungen hätte.) Wenn es das einzige Gesicht gäbe, und mithin die einzige Empfindung des Sichtbaren, (λευκὸ) so würden wir weit mehr Empfindungen vermissen, und alles würde uns das Nemliche zu seyn scheinen. Weil Farbe und Größe einander gegenseitig begleiten würden; — (und man also nicht im Stan-

* Folglich ist es richtig, daß jeder einzelne Sinn nur das Seinige anschaue, und daß also ein anderer, nemlich ein innerer Sinn, dazu gehöre, wenn man zweierlei Empfindungen, als in einem Wesen enthalten, beurtheilt; nicht aber ein gemeinschaftlicher äuserer Sinn, welcher dieses Geschäfte nie haben könnte, weil wir sonst zufällig, das, jedem und allen Sinnen eigenthümliche empfänden, das doch der Erfahrung nach, nicht geschieht.

Stande wäre beyde von einander zu unterscheiden. Denn die Zeitfolge allein macht uns fähig, einen jeden Gegenstand auf seinem Ort zu stellen, und sie auf solche Weise von einander zu unterscheiden; mithin müssen wir mehrere Sinne haben.) Itzt aber, da die gemeinschaftlichen Eigenschaften in einem anderem empfindbarem Gegenstande angetroffen werden, als die sind, welche bloß für gewiße Sinnorgane sind,) so wird dadurch angezeigt, daß ein Jedes von ihnen Etwas anderes (und mithin von denen, den einzelnen Sinnen, Eigenthümlichen unterschieden) sey.

Da wir empfinden, daß wir sehen und hören, so ist es nothwendig, daß wir entweder durchs Gesicht empfinden, daß wir sehen, oder vermittelst eines anderen Sinnes. — Allein dieser Sinn wird eben derselbe für die Gesichtshandlung, und für die ihm unterliegende Farbe seyn. — Daher werden entweder zwey Sinne von einem Objecte seyn; * oder er (der Sinn) empfindet sich selbst (seine eigene Empfindungshandlung.) Wenn es überdieß einen anderen Sinn fürs Gesicht gäbe (das Nemliche kann auf alle übrige Sinne angewendet werden) so müßten wir entweder ins Unendliche fortschreiten (denn auch dieser Sinn müßte wieder von einem anderem empfunden

* Der eigenthümliche Sinn des Objekts und derjenige Sinn, der die Handlung des empfindenden Sinnes empfindet.

werden, welches in einer unendlichen Reihe nicht möglich ist;) oder er empfindet sich selbst, und dieses muß lieber gleich der nächste, (eigene,) Sinn thun.

Hier entsteht aber folgender Zweifel: mit dem Gesichte empfinden ist nichts anderes, als sehen; man sieht aber nur die Farbe oder das Gefärbte; (nun ist aber der Actus des Sehens weder eine Farbe, noch Etwas, was Farbe hat;) folglich ist gewiß, daß, wenn derjenige das Sehen sieht, auch dasjenige Farbe haben werde, (die Form der Farbe annehmen werde) was als das Oberste sieht (was die Gefühlshandlung empfindet. Demnach ist es offenbar, daß es nicht Eins und dasselbe ist, was die Gesichtshandlung, (und die Objecte der Gesichtswerkzeuge) empfindet. Denn wir unterscheiden mittelst des Gesichtes die Finsterniß vom Licht, ohngeachtet wir erstere nicht sehen, nur nicht auf die nemliche Art; (mit der man die Gesichtshandlung vom Sehen unterscheidet.) *

Ue-

* Sehen und mittelst des Gesichtes unterscheiden ist nicht eins; weil man Dinge unterscheidet, die man nicht sieht z. B. die Finsterniß. Folglich könne man auch den Aktus des Sehens unterscheiden, obschon man ihn nicht sieht. — Allein nicht durch das Gesicht selbst, weil es nur die Form der Farbe annehmen kann; die Gesichtshandlung aber keine Farbe hat.

Uiberdieß scheint das Sehende gleichsam mit einer Farbe, (von den empfindbaren Gegenständen) bezeichnet zu werden. Denn jedes Sinnorgan hat das Vermögen, das Empfindbare ohne alle Materie zu empfangen. Daher, wenn man alles Empfindbare (die Materie desselben) wegnimt, so bleiben democh in den Sinnorganen desselben Empfindungen und Bilder zurück. (Welches bei der Empfindung der Gesichtshandlung, die keine Farbe ist, nicht geschehen kann. —

Die Handlung des Empfindbaren und die Empfindung (wenn beyde wirklich geschehen) sind zwar das Nemliche und ein und eben dasselbe; jedoch ist ihr Seyn von einander verschieden. So sazen wir: ein wirklicher Ton und ein wirkliches Gehör (das Erste in Ansehung des Objekts, das Zweyte in Ansehung des Subjects.) Denn es geschieht, daß derjenige, der ein Gehör hat, nichts hört; (wenn er nemlich von Außen nicht afficirt wird) und dasjenige, was einen Ton hat, nicht immer ertönt. — Wenn aber derjenige, der hören kann, wirklich hört, und dasjenige, was ertönen kann, wirklich ertönt, dann entsteht ein wirkliches Gehör und ein wirklicher Ton; von denen man das Eine, das Hören, und das Zweyte, das Ertönen, nennen kann.

Wenn die Bewegung, das Wirken und Leiden in dem sind, was in Thätigkeit gesezt worden ist; so ist es nothwendig, daß auch der wirkliche Ton und das wirkliche Gehör schon in dem

sind, was dieses Vermögen schon in sich enthält. Denn die Wirkung des Wirkenden und Bewegenden geschieht in dem, welches leidet. Daher ist es nicht nothwendig, daß das Bewegende bewegt werde. Folglich ist die Wirkung des Ertönenden der Ton oder das Ertönen; und die Wirkung des Hörenden das Gehör oder das Hören. Uibrigens ist das Gehör und der Ton zweyfach. * Das Nemliche gilt auch von anderen Sinnen, und sinnlichen Gegenständen. — So wie das Wirken und Leiden nicht im Wirkendem, sondern im leidendem Gegenstande ist, so ist auch die Wirkung des Empfindbaren im Empfindendem. In einigen haben wir Worte, sie (diese zweyerley Bedeutungen) auszudrücken, wie z. B. Ertönung und Hörung; in einigen aber fehlen uns Worte für eins von beyden. Der Actus des Gesichts wird die Sehung genannt; der Actus der Farbe aber hat keine Benennung. — Der Actus des Geschmackes heißt die Schmeckung; der Actus des Schmeckbaren aber ist ohne Bedeutung. **

Da

* Je nachdem man nemlich auf ihr Vermögen, oder auf die Kraftäuserung Rücksicht nimmt.

** auch im Deutschen haben wir keine Worte diese Handlungen auszudrücken: denn die Worte, Sichtbarkeit und Schmeckbarkeit, drücken noch nicht die Handlung des Sicht- und Schmeckbaren aus.

Da der wirkliche Actus des Empfindbaren, und Empfindenden Eins und das Nemliche ist, obschon in Ansehung ihres Seyns ein Unterschied Statt findet, so folgt nothwendig, daß Eins mit dem Anderem vergeht, und Eins mit dem Anderem besteht; wie z. B. das Gehör und der Ton, die Schmeckbarkeit und der Geschmack; und auf gleiche Weise der Actus des Empfindbaren und die Empfindung in übrigen Sinnen. * Diejenigen aber, welche bloß ihrem Vermögen nach also, (Empfindung oder Empfindbar) genennt werden, brauchen nicht nothwendig mit einander unterzugehen oder zu bestehen. **

Die alten Naturforscher, *** haben aber nicht richtig gesprochen, wenn sie glauben, daß Etwas, ohne Gesicht, weder weiß noch schwarz seyn könne; und daß ohne Geschmack nichts schmeckbar wäre. Denn sie haben zum Theile recht, zum Theile nicht recht; weil die Bedeutung der Empfindung und des Empfindbaren zweyerley ist; denn sie heißen so, als Vermögen oder als wirkliche Hand-

---

* Denn, sobald kein wirkliches Gesicht da ist, so kann für uns nichts wirklich sichtbares da seyn; und sobald nichts da ist, was wirklich sichtbar ist, so können wir auch nicht wirklich sehen. Das nemliche gilt von übrigen Sinnen.

** Das, was sichtbar seyn kann, geht deswegen noch nicht mit dem Gesichte zu Grunde, oder besteht mit demselben.

*** Unter denen Demokritus oben an steht. Siehe das 2te Buch der Metaphysik.

Handlung. Wenn man sie in letzter Bedeutung nimmt, so geschieht es allerdings so, allein in ersterer nicht. Sie aber sprechen von diesen Dingen gerade zu, (ohne Unterscheidung,) von denen nicht so geradehin gesprochen werden sollte.

Da der Einklang, (die Zusammenstimmung) immer doch eine gewiße Stimme ist; die Stimme aber und das Gehör Eins und eben dasselbe, (in Ansehung der wirklichen Handlung; in Ansehung der möglichen aber,) nicht Eins und eben Dasselbe sind, und der Einklang mehrerer (die Zusammenstimmung) ein gewißes Verhältniß, (eine gewiße Proportion) ausmacht, so folgt nothwendig, daß auch das Gehör ein bestimmtes Verhältniß habe (über oder unter welchen es kein Gehör gebe, oder wenigstens mit Verletzung des Sinnorgans falsch gehört werde.) Daher kommt es, daß jedes Uibermäßige im Tone, sowohl in der Höhe als Tiefe, das Gehör verletze; — daß auf gleiche Weise, (durch das Uibermäßige) im Schmecken der Geschmack, im Farben z. B. das zu stark Schimmernde und die zu tiefe Finsterniß das Gesicht; und im Riechen das zu heftig riechbare, sowohl im Süßen (Angenehmen,) als Bitterem (Unangenehmen) den Geruch zerstöre; als ob jeder Sinn schon sein bestimmtes Verhältniß habe. Daher sind diejenigen Gegenstände, die auf die Sinne wirken, angenehm, wenn sie aufrichtig und unvermengt in das Verhältniß des Sinnes passen; wie z. B.

das

das Pikante, das Süße, das Salzigte. Denn dann sind sie angenehm, (weil sie das bestimmte Verhältniß des Sinnes nicht überschreiten) Allerdings ist der Zusammenklang (die Einstimmung) mehr Etwas zusammengesetztes (von Tönen) als ein heller oder tiefer Ton. * Das Gefühl aber liebt dasjenige, was eine (verhältnißmäßige) Wärme und Kälte hat. Da aber der Sinn in einem bestimmten Verhältniße besteht, so verursacht das Uiberschreitende einen Schmerz oder zerstört den Sinn.

Zweites Hauptstück.

Vom innerem Sinne. **

Eine jede Empfindung ist die Empfindung eines unterliegenden sinnlichen Gegenstandes. Sie ist in ihrem Sinnorgane, in so fern es ihr Sinnorgan ist

* Wenn nun diese Töne die gehörige Proportion zu ihrem Sinne haben, so ist die Einstimmung die ganze Musik angenehm.

** Nach dem Griechischen sollte es heißen: vom gemeinschaftlichem Sinne. Nach der Aufklärung, die die nunmehrige Philosophie durch die

ist, und unterscheidet die Verschiedenheiten des unterliegenden sinnlichen (ihm eigenthümlich zukommenden) Objekts; wie z. B. das Gesicht das Weiße und Schwarze; der Geschmack das Süße und Bittere, und die übrigen Sinne ihre Gegenstände ebenfalls unterscheiden.

Da wir aber das Weiße, das Süße und jedes einzelne Empfindbare mit Einzelnen anderer Sinne vergleichen, und durch Etwas ihren Unterschied empfinden, so folgt nothwendig, daß es durch Empfindung geschehen müße, weil es lauter empfindbare Gegenstände sind.

Daher wird es offenbar, daß das Fleisch, (nach der gewöhnlichen Sage) nicht das letzte Sinnorgan seyn könne. * Denn es müßte nothwendig obige Unterschiede durch's Fühlen unterscheiden. ** Es kann also wohl nicht geschehen, daß

Werke eines Kants, Reinholds und anderer zu ihrem unvergänglichem Glücke erlitt, würde dieser Ausdruck unbestimmt und schwankend seyn. Ich habe es durch inneren Sinn übersetzt; weil auch wirklich hier von ihm die Rede ist.

* Denn das Gefühl wäre noch das Einzige, was obige Verschiedenheiten unterscheiden könnte; weil es allen Thieren gemeinschaftlich zukömmt. und alle Sinne gewißer Maßen auf's Gefühl reducirt werden können.

** Welches nicht geschieht, weil wir z. B. das Weiße, das Helltönige u. s. w. nicht fühlen;

daß von einander getrennten Sinnen beurtheilt werden könnte, daß das Süße und Weiße von einander unterschieden sind; (weil jeder Sinn nur das Seinige anschaut, mithin andere empfindbare Gegenstände gar nicht erkennt;) sondern es müssen einem und demselben Sinne, (der diesen Unterschied bestimmt) alle beyde Empfindungen bekannt seyn. Denn auf jene Weise wenn ich das Eine, (das Weiße,) du das Andere, (das Süße) empfändest, so würden wir freylich wohl erfahren können, daß beyde von einander unterschieden sind. * Allein es ist nothwendig, daß Etwas einzelnes aussage, daß beyde von einander unterschieden sind. Denn das Süße ist vom Weißen unterschieden. Folglich sagt Etwas in uns, (das Nemliche aus,) bestimmt diesen Unterschied. — Daher denkt, (verknüpft der innere Sinn das Mannigfaltige zur Einheit,)

und

---

und weil das Gefühl, als ein eigener Sinn nur die seinigen Gegenstände anschaut.

* Wenn also bloß die Erfahrung Anderer und die meinige jenen Unterschied anzeigten, und nicht Etwas in uns wäre, was ihn beurtheilte, so wäre dieser Unterschied nach Verschiedenheit der Menschen und ihrer Erziehung und Lage, äuserst schwankend; ja, da das Vermögen nach unserem Bewußtseyn, dennoch in uns angenommen werden muß, und obige Art sich gar nicht denken läßt: so sehen wir, daß Etwas in uns ist, was die einzelnen sinnlichen Eindrücke vergleicht und beurtheilt.

und empfindet es auch eben so, (und ist sich der Empfindung eben so bewußt,) wie es diesen Unterschied ausspricht. * Folglich ist es offenbar, daß es nicht möglich ist, daß unterschiedene, (von einander getrennte,) Sinne unterschiedene (von ihnen getrennte, empfindbare) Gegenstände unterscheiden können; ** daß sie aber auch eben so wenig in verschiedener, (merklich getrennter) Zeit unterschieden werden, wird eben daher offenbar. — Denn, wie eben dasselbe, (der innere Sinn, zu einer und derselben Zeit) sagt; daß gut und böse von einander unterschieden seyn; eben so bestimmt es schon, daß das Andere unterschieden ist, wenn es das Erstere für Etwas anderes erklärt; allein, nicht, als ob die Zeit zufällig wäre. Wie z. B. wenn ich itzt sage, daß Etwas unterschieden ist; nicht aber zugleich sagte: daß es itzt unterschieden ist; *** sondern dieses Etwas in uns (dieser innere Sinn) spricht itzt so, da-

---

* Wie es nur allein für sich diesen Ausspruch thut also muß es auch für sich, auf eigene Art, das Mannigfaltige der äuseren Anschauungen zur Einheit verknüpfen und sich derselben bewußt seyn.

** Weil nur ein jeder Sinn unmittelbar das Seinige anschaut; und nur Etwas Inneres, — der innere Sinn nemlich, — die äuseren Anschauungen von verschiedenen Sinnen, als Etwas Mannigfaltiges verknüpft und zur Einheit bringt.

*** Ich hätte z. B. einen Löwen vor einiger Zeit gesehen, nun sehe ich wieder einen. Ich sage

damit es aussage: daß der Gegenstand auch itzt so ist. Es sind also beyde zugleich, (er urtheilt also von beyden Gegenständen zugleich.) * Daher sind sie, (Diese Gegenstände,) unzertrennt, und werden in einer unzertrennten Zeit unterschieden. **

Allein, es ist ja unmöglich, daß das nemliche Unzertheilbare in unzertheilbarer Zeit von entgegengesetzten Bewegungen, bewegt werden könne. *** Denn das Süße wirkt auf den Sinn, oder auf den Verstand so; das Bittere auf eine ganz entgegengesetzte Art, und das Weiße auch wieder auf eine andere Art. Ist wohl vielleicht dasjenige, dem diese Beurtheilung zukommt, (der innere Sinn) der Zahl und der Zeit nach zwar unzertrennbar; seiner Art zu seyn nach aber zertrennbar

---

nun: daß dieser von jenem unterschieden ist. So urtheile ich bloß zufällig in Ansehung auf meine Erinnerungs und Einbildungskraft; aber nicht in Ansehung auf die Gegenstände selbst.

* Wenn man z. B. urtheilt, daß der Gegenstand itzt zugleich süß und weiß ist.

** Der innere Sinn apprehendirt zwey wirkliche Anschauungen, welche, nachdem die Funktion des inneren Sinnes geschehen ist, nachdem das Mannigfaltige zur Einheit verknüpft ist, Eins als Gegenstand und Eins, in Ansehung der Zeit sind.

*** Daß der Sinn, als Etwas unzertheilbares, in der nemlichen Zeit, von entgegengesetzten Empfindungen afficirt werden könne.

bar? — * Es empfindet theils als zertrennbar, das Trennbare; theils, als unzertrennbar das Untrennbare. Denn, der Art zu Seyn nach ist es zwar theilbar; ** dem Ort, der Zeit und der Zahl nach aber unzertheilbar. — Kann das etwa nicht seyn? — Denn es ist ein und eben dasselbe dem Vermögen nach theilbar und untheilbar, und zu gleicher Zeit entgegengesetzt; *** der wirklichen Existenz nach aber nie. Denn es ist dann, weil es wirklich leidet, theilbar. Weder kann z. B. Etwas zugleich, (wirklich) weiß und schwarz seyn. Daher kann weder dieser (innere) Sinn, oder der Verstand, (in weitester Bedeutung) wenn sie Etwas solches sind, (wenn sie als wirklich handelnd betrachtet werden) die Formen derselben (von zweyerley Anschauungen) aufnehmen.

Allein es ist so, wie in dem, was einige einen Punct (im Zirkel) nennen. Denn er ist entwe-

---

* Wie der Mensch der Zahl und der Zeit nach ein einzelner unzertheilbarer Mensch; der Art zu seyn nach aber verschieden ist; je nachdem er im Zustande des Wirkens oder der Unthätigkeit ist; je nachdem er gebildet oder ungebildet ist.

** In so fern es nemlich auch entgegengesetzte Empfindungen vergleicht.

*** Wie z. B. das Wasser, welches seinem Vermögen nach warm und kalt seyn kann; so kann auch das Holz getheilt oder ungetheilt seyn.

weder ein einziger, (wenn ich ihn als das Centrum des Cirkels betrachte;) oder es sind ihrer zwey; (wenn ich mir den Cirkel voller Radien denke; wo sodann zwey Puncte da sind, welche den Radius begränzen: der Punct im Centro und der Punkt in der Peripherie.) — Im letztem Falle ist er zertheilbar; (weil er nicht mehr ein einziger ist.) In so ferne dasjenige, was obigen Unterschied wahrnimmt (der innere Sinn) unzertheilbar ist; (in so fern man den inneren Sinn als Einheit des Mannigfaltigen, folglich schon, als vollendete Function betrachtet;) in so ferne ist es eine Einheit und existirt zu gleicher Zeit. In so fern es aber theilbar ist; (in so fern man den inneren Sinn, als das Mannigfaltige, was erst verknüpft werden soll, betrachtet;) ist es nicht eine Einheit; weil es sich zu gleicher Zeit, (wie im Cirkel) zweymal des nemlichen Punctes bedient (weil es das Mannigfaltige verknüpft.) In so ferne der innere Sinn (gleichwie im Cirkel) zwey Puncte betrachtet (das Mannigfaltige aufnimmt) beurtheilt er nach den Enden des Radius zwey Gegenstände, (das Mannigfaltige) und sind also, als von unterschiedenen Gegenständen herkommend, unterschieden. In so fern er aber Einheit ist (in so fern er als Einheit des Mannigfaltigen betrachtet wird) beurtheilt er Eins und zwar zu gleicher Zeit. *

Auf

* Dieser Sinn kann als Einheit und Vielheit betrachtet werden; als Vielheit, in so fern er

Auf diese Art mag also vom Princip abgehandelt worden seyn, vermög welchen wir ein Thier, ein empfindendes Thier nennen.

Drittes Hauptstück.

Daß Empfinden und Denken nicht einerley ist.

Da die Alten die Seele größtentheils nach zweyerley unterschiedenen Merkmalen bestimmten; nach der Bewegung nemlich im Raume; und nach dem Vermögen zu denken, zu urtheilen und zu empfinden; so scheint ihnen das Denken und Urtheilen gleichsam ein gewißes Empfinden zu seyn. Denn mit beyden urtheilt die Seele über wirkliche Gegenstände und lernt sie kennen.

Denn

verschiedene äusere Anschauungen aufnimmt, und als Einheit, in so fern er diese Verschiedenheiten verknüpft hat — Uebrigens überlese man dieses Hauptstück noch einmal, wenn man das unten folgende: über die doppelte Wirksamkeit des Verstandes „ — überlesen haben wird.

Denn die Alten sagten: daß Denken und Empfinden einerley sey. Wie (z. B.) Empedocles behauptete: die Kenntniße der Menschen wachsen durch die Gegenwart; (durch die Sinne, weil diese nur von Gegenwärtigen, Eindrücke aufnehmen) Und in anderen Orten: eben deswegen stellt uns die Denkkraft immerwährend verschiedenes vor. Das nemliche meynt Homer mit diesen Worten: Die erdichten Menschen haben ein Gemüth, wie es der Vater der Götter und Menschen alltäglich (durch die Erfahrung, d. i. durch die Sinne) leitet. — Alle diese Männer nehmen das Denken, so wie das Empfinden für Etwas Körperliches an; und glauben, daß nur Gleich und Gleich empfinde und denke, wie wir schon oben sagten, (und widerlegten.)

Sie, (die Alten) hätten doch auch vom Irrthum handeln sollen. Denn Irren ist den Thieren mehr eigen, und ihre Seele bringt mehr Zeit mit ihm zu, (als mit der Wahrheit) Daher ist es (nach ihrer Meynung) nothwendig, daß entweder alle Erscheinungen, wie einige meynen, wahr sind; weil nur Gleich und Gleich empfinden und daher nie ein Irrthum statt findet;) oder daß der Irrthum darinn bestehe, wenn Etwas Ungleiches berührt wird. Aber eben dieses ist dem Satze: daß nur Gleich und Gleich sich (richtig) erkenne (und folglich berühre) entgegengesetzt. Auch schient dann der Irrthum und die Erkenntniß des Entgegengesetzten einerley zu seyn.

Es ist also offenbar, daß Empfinden und Denken nicht einerley sind. Denn jenes kommt allen Thieren zu, dieses aber nur einigen von den Thieren.

Im Denken, denken wir entweder richtig oder unrichtig. Das richtig Gedachte ist Weisheit, Wissenschaft, oder eine wahre Meynung. Das unrichtig gedachte aber ist das Gegentheil von diesen. Es kann also nie das Nemliche seyn, was das Empfinden ist. Denn die Empfindung des, seinem Sinne eigenthümlich Zukommenden, ist beständig wahr, und allen Thieren gemeinschaftlich. Allein denken kann man auch falsch.

Denken kommt noch dazu Niemanden zu, als denjenigen, die Vernunft haben. Denn die Einbildungskraft ist Etwas anderes, als Empfindung und Vernunftgebrauch. Sie kann nicht ohne Empfindung seyn. Ohne sie (der Einbildungskraft) aber giebt es keine Wahrnehmung (ὑπόληψις Apprehension der Anschauungen.) * Daher ist es offenbar, daß die Einbildungskraft und die Wahrnehmung (Apprehension der Anschauungen,) nicht einerley

* Einbildungskraft ist das Band zwischen Sinnen und Verstande, und das Vermögen, das Mannigfaltige der Anschauung zu verbinden, zusammenzufassen, und zu Reproduziren. Siehe Kants Kritik der reinen Vernunft,

ley sind; denn jene Eigenschaft steht in unserer Willkühr; weil wir unseren Augen eben so gut, als jene, die die Gedächtnißkunst treiben, Bilder vorstellen und vormachen können. * — Wahrnehmen aber ist nicht in unserer Gewalt; denn wir müssen nothwendig Etwas, als wahr oder falsch, wahrnehmen; (Wir können bloß die Anschauungen so apprehendiren, wie wir sie durch die Sinnlichkeit empfangen.) — Uiberdieß empfinden wir sogleich in uns einen Schmerz, sobald wir meynen: daß uns ein Uibel oder sonst Etwas Fürchterliches bevorsteht; und auf gleiche Weise (empfinden wir schon im Voraus ein Vergnügen,) wenn wir bedenken, daß uns Etwas erwünschtes bevorsteht. — In der Einbildungskraft aber; wenn wir uns nemlich eben dasselbe bloß vorbilden, werden wir eben so afficirt, als ob wir ein Gemählde von einem solchem Uibel oder von so Etwas Erwünschten betrachteten. (Wir stellen uns die Sache vor, ohne so stark, als durch wahrscheinliche Meynung, gerührt zu werden.)

* Die Alten hatten gewisse Menschen, welche herumreisten, und die Kunst des Gedächtnisses, (sich alles merken zu können) — zu lehren vorgaben. Sie scheint darinn bestanden zu haben, daß sie für alle menschliche Begriffe und Erkenntnisse, Bilder nach einer gewissen Ordnung und in bestimmten Arten, festsetzten, vermittelst derer sie sich alle Angelegenheiten nicht nur tiefer eindrückten, sondern auch leichter wieder erneuern konnten.

kraft. Mit dem Meynen ist der Glaube, mit diesem das Uiberredtseyn in engster Verbindung; nun kann aber die Vernunft nur überreden; die Einbildungskraft aber ist zwar einigen Thieren eigen, nicht aber die Vernunft. (Folglich ist die Einbildungskraft von der Meynung unterschieden.)

Es ist daher nun offenbar, daß die Einbildungskraft weder das Meynen mit der Empfindung (so daß jenes die Form, und dieses die Materie wäre,) weder das Meynen durch die Empfindung (daß jenes die Materie und diese die Form wäre) noch die Verknüpfung der Meynung mit der Empfindung sey. *

Es ist auch offenbar, daß sie (wenn sie eine Meynung wäre) keine andere wäre, als die Meynung dessen, von welchem wir zugleich Empfindung haben. So wäre z. B. die Verknüpfung der Meynung von Weißen mit der Empfindung des Weißen, die Einbildung vom Weißem; nicht aber die Verknüpfung der Meynung vom Guten mit der Empfindung vom Weißen (Sie wäre daher die Verknüpfung der Meynung von einem sinnlichen Gegenstand, mit der Empfindung von eben demselben) Durch Einbil-

* Jenes ist nicht statthaft, weil die Einbildungskraft sowohl von der Empfindung, als von der Meinung unterschieden ist, wie wir kurz vorher sahen; und dieses kann um so weniger Statt finden, da es im Einzelnen nicht gilt.

Viertes Hauptstück.

Von der Einbildungskraft.

Da nun Denken und Empfinden verschieden sind, und das Denken nicht nur die Einbildungskraft, sondern auch das Wahrnehmen, (Begreifen, Apprehendiren) in sich befaßt, so wollen wir erstlich von der Einbildungskraft, und sodann vom Anderem, (von den Arten des Apprehendirens) handeln.

Wenn die Phantasie dasjenige ist, vermittelst welchem in uns ein Bild, (φαντασμα) entsteht; nicht aber, wenn wir Etwas durch Uebertragung (metaphorisch) benennen, so entsteht die Frage: ist sie ein gewißes alleiniges Vermögen oder eine von denen Fähigkeiten, vermittelst welchen wir (die sämmtlichen Empfindungen) unterscheiden (beurtheilen) und das Wahre oder Falsche wahrnehmen? — Diese aber sind (innere) Empfindung (Sinnlichkeit) Meynung, Denkkraft, (Verstand) und Wissenschaft (Vernunft)

Daß die Einbildungskraft kein Sinn sey, versieht man schon daraus, weil der Sinn entweder ein Vermögen oder die wirkliche Handlung ist; wie z. B. das Gesicht, (Vermögen zu sehen) und die Sehung. Allein, wenn wir uns auch in keinem von beyden Zuständen befinden, so ist doch

verborgen ist. * Folglich ist die Einbildungskraft weder Eins von diesen (Sinnlichkeit oder Meynung,) noch die Verknüpfung beyder.

Weil Etwas von Etwas Anderem in Bewegung gesetzt werden kann, was selbst schon von Etwas bewegt würde; und die Einbildungskraft, (ihrer Wirklichkeit nach) eine gewiße Bewegung zu seyn scheint, welche nicht ohne Empfindung entsteht; indem sie bloß durch Empfinden, und solche Gegenstände, die wir empfinden, geschieht; die Bewegung aber von der wirklichen Empfindung herrührt; welche erstere sodann, nothwendiger Weise, der Empfindung homogen seyn muß; so kann diese Bewegung weder ohne Empfindung entstehen, noch einem nicht Empfindendem zukommen. ** Daher kommt es, daß dasjenige, was sie

(eine

---

* Die scheinbare Größe der Sonne ist ein Bild der Einbildungskraft, welche das von den Sinnen erholtene Mannigfaltige zusammenfaßt. — Die Meinung aber, daß sie größer, als die Erde ist, ist gewiß und ganz Etwas anderes, als die Vorstellung von dem Bilde der Sonne.

** Mithin setzt die Einbildungskraft immer Empfindung voraus. Aus allem sieht man, daß die philosophischen Principien, welche Kant in einem, der Vernunft ganz unwiderstehlichem Lichte, der erste dargestellt, schon, gleichsam in ihrem Keime, in den aristotelischen Büchern enthalten sind. Denn nach ihm ist die Einbildungskraft das Band zwischen Sinne und Verstande, und das Vermögen, das Mannigfalti-

(eine solche Bewegung, eine Einbildungskraft) hat, nach ihr, (nach ihren Einwirkungen) nicht nur viel thue, sondern auch leide; * daß sie nicht nur wahr, sondern auch falsch sey.

Und dieses (daß sie wahr und falsch ist) geschieht deswegen, weil die Empfindung des, einem Sinne eigenthümlich Zukommenden (z. B. Farbe, Ton u. s. w.) zwar wahr, oder doch äußerst wenig falsch ist (z. B. ein Irrthum in Ansehung der Farbe bey entfernten Gegenständen) zweytens aber, die Empfindung dessen, welchen diese (einem jedem Sinne eigends zukommende Eigenthümlichkeiten) nur zufälliger Weise beywohnen, oft falsch seyn kann. Denn, daß Etwas weiß ist, betrügt sich das Auge nicht; ob aber jenes, dieses oder Etwas anderes weiß sey (vorzüglich in die Entfernung) ist betrüglich. Drittens, weil die Empfindung des Gemeinschaftlichen den Zufälligen eben so gut beywohnt, als das Eigenthümliche eines jeden Sinnes; wie z. B. die Bewegung und Größe — welche dem Empfindbarem als Etwas zufälliges beykommen, worüber

---

ge der Anschauung zu verbinden, zusammenzufassen und zu reproduziren. — Das nemliche wird man auch in den übrigen Begriffen finden.

* Denn die Thiere handeln oft bloß nach den Bildern der Einbildungskraft; oder, wie man gewöhnlich, aber unrichtig sagt, sie sind sinnlich.

über allerdings die größten Täuschungen in der Empfindung entstehen. *

Die, (auf diese drey Arten der Empfindungen) entstandene wirkliche Bewegung ist von der Empfindung selbst unterschieden. Die erste Art der Empfindung, wo die Empfindung (ihr Eigenthümliches) gegenwärtig empfindet, ist wahr; die übrigen Arten aber, wo der Sinn zugegen und abwesend ist (wo er das Eigenthümliche und Fremde empfindet) können falsch seyn; vorzüglich, wenn die sinnlichen Gegenstände vom Sinne selbst weit entfernt sind.

Da nun das itzt Hergezählte Niemandem Anderem zukömmt, als der Einbildungskraft; und sie selbst das ist, was wir sagten, so wird die Einbildungskraft allerdings eine Bewegung seyn, die von einer wirklichem Empfindung entsteht. Und weil das Gesicht der edelste und erste Sinn ist, so ist auch der Namen der Einbildungskraft vom Lichte hergenommen; denn ohne Licht können wir nicht sehen. **

Weil

* Da nun sowohl in Ansehung des Eigenthümlichen, als in Ansehung des Zufälligen Irrthümer entstanden, so sind auch in Ansehung des Gemeinschaftlichen im Empfinden die größten Täuschungen; weil das Gemeinschaftliche allen beiden beiwohnt.

** Hier ist vom griechischen Worte φαντασια die Rede, welches απο τε φαος, vom Lichte seinen Namen hat. Das deutsche Wort Einbil-

Weil ihre Bilder immanent, und den sinnlichen Empfindungen ähnlich sind, so treiben sie oft Thiere und Menschen zu Handlungen an; jene, weil sie keine Vernunft haben, (die sie in ihren Handlungen leiten könnte) und diese, weil ihre Vernunft oft von Leidenschaften, Krankheiten, und vom Schlafe darniedergedrückt wird (damit sie doch auch bey diesen Umständen zu Handlungen angetrieben würden.)

Dieß sey also von der Einbildungskraft, ihrem Begriffe und ihren Gründen gesagt.

Fünf=

---

dungskraft, wie ein jeder von selbst sieht, ist (etymologisch genommen) — die Kraft sich ein Bild im Gemüthe vorzustellen; mithin ist das Bild der Hauptbegriff, welcher gleichfalls vom Gesichte hergenommen ist, weil wir nur durch das Gesicht ein Bild von fremden Gegenständen erlangen können.

Fünftes Hauptstück.

Vom Verstande. *

Von demjenigen Theile der Seele, vermittelst welchen sie erkennt und denkt; er mag entweder der Größe nach, theilbar oder untheilbar seyn; oder bloß dem Begriffe nach; muß man den Unterschied (von den übrigen Vermögen der Seele) festsetzen, und sodann die Art, wie das Denken entsteht, angeben.

Wenn das Denken eben so geschieht, als das Empfinden, so ist es entweder ein Leiden von denkbaren

* Nach dem Griechischen sollte es heißen: vom leidendem Verstande. Allein, ich glaube der leidende Verstand ist eben das, was Kant den Verstand nennt. Gründe dafür anzuführen, wäre Etwas überflüßiges; weil die Sache selbst spricht. Kenner der kantischen Critik, für die ohnehin nur diese Uebersetzung das nächste Interesse hat, würden es bei Ueberlesung dieses und des folgenden Hauptstückes ohnehin wahrgenommen haben. — Daß die Araber mit diesem Hauptstücke das dritte Buch anfangen, ist schon in der Vorrede angemerkt worden; wo auch die Ursache zu finden ist, warum wir ihnen in diesem Punkte nicht nachfolgen. — Uebrigens ist der Verstand überhaupt genommen, — nach Kant — das Vermögen zu denken.

barem Gegenstande, oder doch Etwas solches. * Es muß daher ohne Leiden seyn (in so fern man Etwas destruirendes darunter versteht) wohl aber fähig, die Formen der denkbaren Gegenstände aufzunehmen; und mithin ein Vermögen von der Art (die denkbaren Gegenstände zu denken, das ist zu apprehendiren und zur Einheit zu verknüpfen;) nicht aber dieselben selbst, (die denkbaren Gegenstände selbst;) Wie sich der Sinn zum Empfindbaren verhält, also verhält sich auf ähnliche Weise, der Verstand zum Denkbarem.

Es ist also nothwendig, daß der Verstand, (als Vermögen zu denken) da er über alles denkt, Etwas unvermischtes (einfaches) sey, damit er, wie Anaxagoras sagt (gleichsam) über alles herrschen könne; das ist: damit er alles erkennen könne. Denn dasjenige, was von Innen erscheint, hält das Fremdartige ab und drängt es zurück; (herrscht also gleichsam in so ferne über alles) **

Daß

* In dem Sinne nemlich, als man unter Leiden Etwas Zerstörendes versteht, ist das Denken kein Leiden; wohl aber ein solches Leiden, das das denkende Subjekt vervollkommnet; dessen Vollendung befördert; weil es nicht die Materie selbst, wohl aber die Form des Denkbaren aufnimmt.

** Denn, wäre der Verstand Etwas wirkliches, zusammengesetztes, so würde er, wie das Gefühl, nur dasjenige erkennen, was über das

Daß er daher keine andere Natur (Wesenheit) habe, als die Möglichkeit (denkbarer Gegenstände.) Was wir also den Verstand der Seele nennen, denjenigen nemlich, mit welchem die Seele denkt und begreift, ist nichts wirkliches, was der Handlung des Denkens vorhergienge; (sondern die Möglichkeit denkbarer Gegenstände.) *

Daher ist es der Vernunft nicht angemessen zu denken, daß er mit dem Körper (mit Etwas körperlichen) vermischt sey; weil er dann zu einer Eigenschaft des Körpers würde, nemlich: warm oder kalt (wie der Körper, mit dem er vermischt wäre) und ein gewißes Werkzeug abgeben müßte (durch welches und vermittelst welchen er denken könnte) wie er mit den Empfindungswerkzeugen empfindet. — Er ist nun aber kein Instrument des Körpers.

Diejenigen sagten also richtig, welche die Seele für ein Behältniß (τοπον) der Formen ansahen

---

Mittelmaaß derjenigen Dinge ist, aus denen er bestünde. Denn es, — (das Gefühl) — fühlt nur das Warme und Kalte, das über oder unter dem Grad ist, den das Gefühl selbst hat. Mithin würde der Verstand nicht alles Sinnliche erkennen können; folglich würde er auch nicht über alles herrschen; denn herrschen heißt hier so viel, als erkennen.

* Folglich ist er von den Sinnen unterschieden, welche die Möglichkeit, der ihnen eigenthümlich zukommenden empfindbaren Gegenstände sind.

sahen. * Weil hier nicht die ganze Seele, (mithin auch die empfindende und ernährende) sondern bloß die Denkende zu verstehen ist; welche nicht die wirkliche, sondern die mögliche Form aller denkbaren Gegenstände genennt wird.

Daß das Nichtleiden des Empfindenden und des Denkenden nicht einander ähnlich ist, ersieht man schon aus den Sinnorganen und der Empfindung selbst. ** Denn der Sinn kann, nach einem zu heftig einwirkendem Empfindbaren nichts empfinden. So kann das Gehör nach einem starken Schalle keinen Ton vernehmen; das Gesicht kann nach dem Eindrucke einer schimmernden Farbe nicht sehen, und der Geruch nach Etwas heftig

* Wie Plato, zu Ende des 6ten Buches von der Republik. Welcher in so ferne recht hat, als er dadurch die Seele vom Körper unterscheidet, unrecht aber; weil er von der ganzen Seele spricht, und mithin auch die empfindende und ernährende Seele darunter begreift. Denn beide sind mit dem Körper verbunden und letztere der Aufnahme der Formen unfähig.

** Denn wir wissen aus dem Obigen, daß sich das Empfindende gegen das Empfindbare leidend verhalte; daß sich auf gleiche Weise das wirklich Denkende gegen das Denkbare leidend verhalte. Es wurde zugleich oben das Wort Leiden deutlicher erklärt. Daß man nemlich hier nicht ein Leiden verstehen müsse, das die Destruktion der Vermögen nach sich ziehe, sondern ein mit der Natur derselben harmonirendes Leiden; das also vielmehr auf die Ausbildung dieser Vermögen hinzielt.

tig Riechbaren nicht riechen. Der Verstand aber, nach dem er Etwas, das nur tief und schwer gedacht werden kann, gedacht hat, kann nicht unbequemer, ja, viel besser Etwas oberflächlicheres denken. Denn das Empfindende ist nicht ohne Körper, der Verstand aber ist von ihm getrennt. * Wenn er aber so weit gebildet ist (wenn er kein bloßes Vermögen mehr ist, sondern die Denkformen schon einigermaßen entwikelt sind) daß er, wie ein, seiner Sache, Kundiger, einzelne Dinge wirklich weiß; welches geschieht, wenn er durch sich selbst wirken kann; (wenn er über seinen eigenen Vorrath an Kenntnißen nachdenken kann) so existirt er auch dann gleichfalls, auf eine gewiße Art, als ein Vermögen; (aber ein schon entwickeltes Vermögen;) ** mithin nicht als ein solches, wie jenes war, das er vor dem Erlern-

* Und man muß daher auch seine Funktion, auch außer dem Körper denken, und ersieht daraus, daß er nicht jenen Hindernissen unterliege, denen die Empfindungen unterliegen.

** Wir haben schon oben gesehen, daß jedes Vermögen zweifach ist; ein noch unentwickeltes, schlummerndes, wie z. B. ein Kind in der Wiege das Vermögen zu streiten hat u. s. w. und ein schon entwickeltes, aber nicht in Thätigkeit versetztes; wie z. B. ein Gelehrter, wenn er z. B. schläft, dennoch das Vermögen zu wissen in sich enthält; wie ein streitbarer Mann, wenn er ruhig ist, dennoch das Vermögen schon in sich enthält.

lernten oder Erfundenen hatte. Dann kann er sich selbst erkennen. *

Da die Größe und das Wesen derselben, das Wasser und das Wesen des Wassers, und auf gleiche Weise (die Gegenstände von ihren Wesenheiten) auch in vielen anderen Dingen unterschieden sind; nicht aber bey allen, denn bey einigen ist die Wesenheit des Fleisches und das Fleisch Eins und eben dasselbe, so beurtheilt es der Verstand entweder auf eine andere Art, oder doch auf eine, sich anders verhaltende Art. Denn das Fleisch ist nicht ohne Materie, so wie das Aufwärtsgebogene in dem ist, in dem es ist.

Mit dem empfindenden Vermögen also, wird er das Warme und Kalte; mithin das Fleisch, welches ein Verhältniß von diesen ist, (die Materie) unterscheiden. Mit einem anderem aber, welches entweder (von jenem) getrennt ist, oder welches sich wie eine gebogene Linie zu sich selbst verhält, wenn sie ausgedehnt ist, — wird er das Wesen des Fleisches erkennen. **

* Denn der entwickelte Verstand kann aus seinen eigenen wirklichen Funktionen, seine eigene Gesetze, seine innere Einrichtung, die Denkformen, die Möglichkeit dieser Formen, mithin sich selbst erkennen.

** Die Gegenstände erkennt das Erkenntnißvermögen, vermittelst sinnlicher Anschauungen, mit-

Uibrigens ist in mathematischen Abstractionen, z. B. das Gerade, (eben so auf sinnliche Gegenstände sich beziehend) wie das Aufwärtsgebogene (welches, wie wir kurz vorher sagten immer in Etwas gedacht wird, in welchem es ist) Denn die gerade Linie ist immer in einen Continuum. Wenn ihr Wesen aber Etwas anderes ist, (als ihre Materie) so ist auch die Wesenheit der geraden Linie von der geraden Linie selbst unterschieden. Denn sie ist eine Zweyheit (wie Plato sie bezeichnete, weil sie als ein Continuum mit zwey Puncten geschloßen wird; siehe das 2te Hauptstück im 1ten Buche; oder besser, sie ist Etwas Mannigfaltiges.) Daher unterscheidet er (der Verstand) sie entweder durch ein anderes Vermögen (durch die Sinnlichkeit, wenn

er

---

mithin durch die Sinne, durch den empfindenden Theil der Seele; das Wesen, die Begriffe der Dinge erkennt das nemliche Erkenntnißvermögen, aber nicht auf diese Art, sondern dadurch, daß sie das Mannigfaltige der Anschauungen überhaupt verknüpft. Aristoteles erläutert dieß durch ein Gleichniß. So wie sich eine gebogene Linie zu sich selbst verhält; wenn sie, nemlich, ausgedehnt wird; — in beiden Fällen bleibt sie immer Linie — also verhält sich das Erkenntnißvermögen, wenn es Gegenstände anschaut, zu dem Erkenntnißvermögen, wenn es die Wesenheiten der Dinge, ihre Begriffe nemlich, erkennt. In jenem Falle ist es mit dem Körper in Verbindung und mit ihm zusammengesetzt; — in diesem aber ist es vom Körper getrennt und für sich.

er die gerade Linie erkennt) oder durch den nemlichen, auf eine andere Art wirkenden Verstand (wenn er das Wesen der geraden Linie erkennt.) So wie die Gegenstände von ihrer Materie getrennt gedacht werden, so verhält es sich mit dem Verstande selbst, (der auch, als vom Körper getrennt, gedacht werden kann.)

Hier könnte aber jemand zweifelnd fragen: wenn der Verstand einfach und nicht leidend ist, und mit keinem Dinge Etwas gemeinschaftliches besitzt, w e Anaxagoras behauptet, wie wird er denn verstehen? — zumal, wenn das Denken nichts anderes als ein Leiden ist. Denn in wie ferne Etwas beyden (dem Gegenstande und dem Vermögen) gemeinschaftlich zukommt, in so ferne scheint das Eine zu wirken, und das Andere zu leiden.

Und ob er (der Verstand) überdieß selbst denkbar ist? — Denn er wird entweder auch in anderen Dingen zugegen seyn, wenn er auf keine andere Art denkbar ist. (daß er also in anderen Dingen sich selbst dächte.) Allein jeder denkbare Gegenstand ist der Form nach ein einziger; * oder

* Es müßten folglich, wenn der Verstand sich selbst in anderen Dingen erkennen könnte, alle Gegenstände Verstand, das ist: einfache Wesen seyn, was nicht möglich ist.

er wird Etwas zusammengesetztes bey sich haben, was ihn eben so denkbar macht, als die übrigen Gegenstände. * Ob das Leiden des Verstandes Etwas Gemeinschaftliches (der Denkkraft und der denkbaren Gegenstände) ist, ist schon vorher ** gesagt worden, weil der Verstand, als Vermögen, gewißer Maßen, das Denkbare; überhaupt genommen, ist; als wirksamer Verstand aber (als Kraftäußerung) ist er nicht eher Etwas Denkbares, als bis er es (wirklich) gedacht hat. Denn er muß wie eine Tafel seyn, auf welcher nichts wirklich geschriebenes ist. Denn so verhält es sich mit dem Verstande. ***

Er

---

* Bei welchen die Form der Materie denkbar ist; er würde dann selbst Etwas vermischtes seyn, was wieder falsch ist.

** Wie wir oben im 2ten Buche, im 5ten Hauptstücke sagten: κατα την φθοραν, wenn es die Zerstörung eines Gegenstandes nach sich zieht; und κατα την τελειωσιν και ζωτηριαν, wenn es zum Wohle, zur Ausbildung des Gegenstandes hinzielt. Im letzten Verstande leidet der Verstand.

*** Im bloßen Verstande ist nichts wirklich Denkbares, aber das Vermögen denkbare Gegenstände zu denken, mithin das Denkbare überhanpt. Aristoteles vergleicht hier den Verstand mit einer unbeschriebenen Tafel, die beschrieben werden kann, so wie ihn Plato Philebus mit einem Buche vergleicht, welches nicht eher gelesen werden kann, als bis man es auf-

macht

Er ist so gut denkbar, als alle übrige denkbare Gegenstände. Denn in Dingen, die ohne Materie sind, ist der Verstand, und dasjenige, welches gedacht wird, eines und ebendasselbe; so wie die contemplative Wissenschaft, und das, was contemplativ gedacht wird, eins und eben dasselbe. *

Warum er aber nicht immer sich selbst denke, muß doch noch die Ursache angegeben werden. Von denjenigen Gegenständen, welche eine Materie haben, ist ein jeder von ihnen dem Vermögen (der Form) nach denkbar. Daher kommt einen jeden von ihnen nicht der Verstand zu (daher denkt der Verstand nicht ein jedes Ding, außer, in so fern es, als Form, dem Verstande vorgestellt wird, wodurch auch obiger Zweifel, ob nicht der Verstand in Dingen selbst läge, abge-

---

macht, oder welches, wenn es verwischt oder beschmiert ist, nicht eher gelesen werden kann, als bis man es gesäubert hat. Der Unterschied dieser Gleichniß vom vorhergehender ist dieser: Plato glaubte, daß die Seele alle unsere Ideen aus einem vorhergehendem Leben mitbringe, daß der Mensch also bloß einer Hervorlockung und Entwickelung der Begriffe bedürfe.

* Folglich ist der Verstand nicht als äusere Anschauung, als ein Ding von Außen, denkbar; sondern als innere Anschauung. Die Formen des Denkens afficiren den inneren Sinn; ihr Mannigfaltiges wird apprehendirt, zur Einheit verknüpft; und auf solche Art gedacht.

abgewiesen wird.) Denn das Denken des Verstandes selbst, ist das Vermögen ohne Materie (die bloße Form) zu denken. In diesem aber allein besteht die Denkbarkeit desselben.

Sechstes Hauptstück.

Von der Vernunft. *

Da in der Wesenheit aller Dinge, (überhaupt genommen) Etwas ist, was in jeder einzelnen Gattung derselben die Materie ausmacht, weil in ihr die Möglichkeit aller übrigen Dinge enthalten ist; Etwas anderes aber, was den Grund und die wirkende Ursache (der Materie) ausmacht, in dem es alle Erscheinungen hervorbringt (und leitet) so wie z. B. die Kunst (in uns, das Vermögen etwas zu verfertigen) von der Materie (zur

Thä-

* Nach dem Griechischen: vom wirkenden Verstande. Auch hier glaube ich, daß der wirkende Verstand des Aristoteles eben das ist, was Kant die Vernunft nennt. Daher hab ich es auch so übersetzt — Die Vernunft ist das höchste Vermögen, das Vermögen der Principien.

Thätigkeit) gereizt wird, so müssen auch in der Seele dergleichen Unterschiede Statt finden. *

Daher giebt es einen solchen Verstand, der alles wird (der von den Eindrücken von Außen abhängt, und mithin sich leidend verhält) und einen solchen, der alles thut (die Vernunft nemlich, welche die Erfahrung leitet, und mithin wirkend ist) Welcher, als eine Fähigkeit, der Seele eben so zukömmt, wie das Licht (dem Auge und der Farbe) denn das Licht macht die Farben, deren Sichtbarkeit sonst nur möglich ist, wirklich sichtbar. **

Diese Vernunft ist (vom Körper, mithin von Sinnlichkeit und Verstand) getrennt, unvermengt (einfach, denn die Vernunft ist die höchste Einheit;) leidet nichts von denkbaren Gegenständen, weil die Wirksamkeit, (die Leitung der Sinnlichkeit und des Verstandes) das Wesen desselben ist. *** Denn dasjenige, was wirkt (was durch sich regiert) ist immer edler, als das, welches leidet, und das Princip immer edler, als die Mate-

* Daß also auch der Verstand, als Materie, als leidend, und die Vernunft — das Vermögen der Principien — als Grund, als wirkend angesehen werden könne.

** Die Vernunft macht, daß alle Erkenntnisse durch die Vernunfteinheit erst ihre sicherste Gewißheit erhalten.

*** Weil die Vernunft, als das Unbedingte dem Verstande entgegengesetzt ist.

Materie (Denn die Verstandesbegriffe können die Materie der Vernunft genennt werden.)

Auch (ist die wirkliche Kenntniß, von der Möglichkeit derselben unterschieden, denn) die wirkliche Erkenntniß eines Dinges, ist eben das, was das Ding selbst ist. * Ihrer Möglichkeit aber nach ist die Erkenntniß der Sache, der Zeit nach immer eher, in einem, und eben demselben Verstande, (als die wirkliche Kenntniß der nemlichen Sache.) Sonst aber (wenn die Kenntniß als wirklich, in ihrer Thätigkeit betrachtet wird) auch nicht einmal der Zeit nach. (Denn sie wirkt dann immer;) weil sie dann (in ihrer Wirksamkeit) nicht itzt erkennt, und itzt wieder nicht. **

Die (von allen) getrennte Vernunft, ist einzig das, was sie ist. (Das Vermögen der Principien) Diese allein ist unsterblich und ewig (wenn auch der Körper hinstirbt.) Wir erinnern uns aber sodann nicht (der vergangenen Dinge) weil die

* Weil alles nur Erscheinung ist, so ist die Erkenntniß der Sache im Verstande, mit der Sache, außer demselben — subjektiv eine und ebendieselbe.

** Denn nur der Verstand, als die Möglichkeit denkbarer Gegenstände, kann itzt denken, itzt wieder nicht.

die Vernunft ohne Leiden ist; * Der Verstand aber ist sterblich. (Weil er mit den Sinnen, von denen er die Anschauungen erhält, nothwendig vergehen muß) weil wir ohne Sinne nichts denken können.

Anmerkung zu diesem Hauptstück.

Die Commentatoren haben sich sehr bemüht zu untersuchen, ob es einen wirkenden Verstand gebe? — Allein, da wir unter dem wirkendem Verstande die Vernunft — das Vermögen der Prinzipien aller menschlichen Kenntniße — verstehen, so sind wir dieser Mühe überhoben; denn, wer von uns wird wohl zweifeln, daß dem Menschen eine Vernunft beywohne? — Es ist wohl ganz unnöthig meine Leser auf die Schriften eines Kants, eines Reinholds, eines Schmids, und anderer, die über die critische Philosophie schrieben, zu verweisen; da ich nach dem leckerem Geschmacke unserer Zeitgenoßen voraussetzen kann, daß wohl keiner diese derbe Speise eines Aristoteles versuchen wird, als Männer, derer Verdauungswerkzeug durch die gesunde Nahrung jener Philosophen die gehörige Stärke erhalten hat.

* Und das Errinnern in der Hervorbringung vergangener Dinge besteht, mithin ein Zweig der Einbildungskraft ist, folglich von den Sinnen abhängt, und also auch mit ihrem Untergange aufhört.

Auch haben ſich die Commentatoren in die Wette bemüht, Stellen über Stellen zu häufen; um zu beweiſen, daß Ariſtoteles eine Unſterblichkeit der Seele bewieſen habe. Allein alle dieſe Stellen ſind kein Beweis von dem, was ſie ſuchen, wohl aber Beweiſe, daß Ariſtoteles eine Unſterblichkeit der Seele geglaubt hat; wie auch dieſes Hauptſtück ſelbſt anzeigt. Denn er beweiſt hier eben ſo wenig die Unſterblichkeit, als anderswo. Er giebt aber zu erkennen, daß er ſie geglaubt habe. Worinn er auch mit den Reſultaten der critiſchen Philoſophie ganz übereinſtimmt; welche zwar eingeſteht: daß ſie, durch die ſpeculative Vernunft, die Unſterblichkeit eben ſo wenig zu beweiſen, als zu widerlegen, vermögend ſey; aber auch unwiderleglich darthut, daß uns die practiſche Vernunft einen nothwendigen Glauben an die Unſterblichkeit der Seele auferlege. — Kenner der alten und neueſten Philoſophie werden den Scharfſinn dieſes Griechen bewundern, der in allen Zweigen der Philoſophie gleich groß war; und in allen eine ſo tiefdringende Einſicht zeigte, als ſonſt kaum ein Mann, der ſich einzig auf einen verlegt, zu erreichen im Stande iſt.

Sie-

Siebentes Hauptstück.

Von der doppelten Wirksamkeit des Verstandes. *

Das Denken des Unzertheilbaren (der Formen der Anschauung und des Denkvermögens) geschieht mit demjenigen Vermögen, in welchem kein Irrthum Statt findet. Wo aber Falsches und Wahres ist, dort ist schon eine gewiße Synthesis (Verknüpfung) der Gedanken zur Einheit. ** So wie auch Empedocles (in der Entstehung der Thiere) sagte: „gewiß sind die Köpfe vieler Thiere, ohne allen Nacken (aus dem Körper) gleich-

* Hier wird der Verstand in weitester Bedeutung genommen; in so fern er auch die Vernunft in sich befaßt.

** Es ist eine doppelte Wirksamkeit des Verstandes; entweder bringt er das Untheilbare—die Formen der Sinnlichkeit und des Denkvermögens — als Etwas Mannigfaltiges zur Einheit; oder das Theilbare — die Anschauungen und Gedanken. Das Erste thut der transscendentale Verstand; das zweite der reale. In jenem findet kein Irrthum statt; weil er nur das Mannigfaltige überhaupt verknüpft, und bloß bei dem, ihm eigenthümlich, Zukommenden, wie die Sinne, verbleibt; im zweiten aber Irrthum und Wahrheit; je nachdem die Apprehension des Mannigfaltigen der wirklichen Anschauungen und Gedanken geschehen ist.

gleichsam hervorgesproßen" — daß sie daher durch die Liebe (gegenseitige Anziehung) verbunden werden. * So werden auch diese zertheilte Gedanken (gegebene Anschauungen und Gedanken) verknüpft, so wie das ungemessene und sein Durchmesser. (Denn durch die Verbindung des Durchmessers mit seinem Umfange lernen wir die Größe des Ungemessenen.) Wenn der Verstand das Vergangene oder Zukünftige denkt, so denkt und verknüpft er zugleich die Zeit. — Denn der (sich etwa ergebende) Irrthum ist jedesmal in dieser Verbindung. Denn, wenn er das Weiße, nicht weiß nennt, so ist es nicht, als weiß, verknüpft worden. ** Man kann auch alles dieses eine Zertheilung (Auflösung) nennen. (Weil das Mannigfaltige so zerlößt wird, biß man auf das einfachste Princip kommt.) ***

Allein

---

* Denn so verbindet die Synthesis die einzelnen Anschauungen und bringt eine Einheit hervor; welche sodann einen Gedanken in engster Bedeutung ausmacht.

** Mithin liegt der Irrthum darinn, daß das Weiße zu der Zeit, als die Verknüpfung geschah, nicht, als weiß verknüpft wurde.

*** Denn das Mannigfaltige des Eindrucks von äuseren Gegenständen wird apprehendirt und zur Einheit verknüpft; wo es sodann eine Vorstellung des Anschauungsvermögens wird. Nun aber ist diese anschauliche Vorstellung in Rücksicht auf den Verstand, wieder Etwas Mannigfaltiges, welches apprehendirt und zur Einheit verknüpft wird; welche Einheit sodann ein Gedan-

Allein auch hier (wenn die Zeit zugleich in Betrachtung kömmt) besteht die Falschheit oder Wahrheit nicht allein darinn, daß ich sage: Cleon ist weiß (daß ich also bloß das Gegenwärtige betrachte) sondern auch, ob er es war oder seyn wird (sondern auch die Vergangenheit und Zukunft) Dasjenige aber, welches das Mannigfaltige (der Anschauung) zur Einheit verbindet, ist der Verstand. *

Da das Untheilbare (die Formen der Sinnlichkeit und des Denkens) auf zweyerley Art so genennt wird; in Ansehung seiner Möglichkeit, und in Ansehung seiner Wirksamkeit, so hindert nichts, daß der Verstand zugleich das Untheilbare (die Formen) denkt, wenn er die Länge (äußere sinnliche Gegenstände) denkt. ** Denn das Un-

danke ist. Aber auch dieser ist in Rücksicht auf die Vernunft Etwas Mannigfaltiges, das apprehendirt und zur Einheit verknüpft wird, welche eine Idee ist. Folglich wird das concipirte Mannigfaltige so oft zur Einheit zerlößt, bis man das Element desselben gefunden hat.

* Dasjenige aber, was das Mannigfaltige der Gedanken zur Einheit verknüpft, ist die Vernunft.

** Wenn der Verstand über äusere Gegenstände denkt, so ist der Stoff zwar von Außen; die Formen aber des Andenkens, wodurch das Denkbare gedacht wird, von innen. Denkt der Verstand

Untheilbare (die Formen) ist wirksam, und zwar in einer untheilbaren Zeit (die Denkformen wirken auf die Formen der Sinnlichkeit;) * weil die Zeit (die Form der Anschauung) wie die Länge theilbar und untheilbar ist. ** Man kann also nicht bestimmen, was der Verstand in beyden Fällen (als bloser Verstand, und als transcendentaler Verstand) denke. Denn er existirt nicht, wenn er nicht wirklich getheilt worden ist (wenn seine Formen nicht auf das Mannigfaltige der Anschauung angewandt worden sind) außer der Möglichkeit nach. Wenn er aber beydes (seine Form und die Form der Sinnlichkeit) einzeln denkt, so zertheilt er zugleich die Zeit (so denkt er nur die bloße Form der Sinnlichkeit; nicht aber das Mannigfaltige der Receptivität der äuseren Sinne) und denkt sie dann so, wie die Länge (wie eine Linie, die man als ganz oder theilweise denken kann) Wenn er aber das Zusammengesetzte aus beyden (aus den Formen des

Den-

---

stand aber seine eigene Formen, so afficirt er sich selbst von Innen, durch die innere Anschauung.

* Im transscendentalem Verstande; weil dieser die Formen der Sinnlichkeit, Zeit und Raum, als Etwas Mannigfaltiges zur Einheit verknupft.

** Weil die Zeit — die Form der Sinnlichkeit, als untheilbar; das ist: als bloße Formen und als theilbar; das ist: als auf sinnliche Gegenstände angewandt, betrachtet werden kann. Daß sie also wie eine Linie, als ein Ganzes,

Denkens und der Sinnlichkeit) denkt, so wird er auch zur nemlichen Zeit das denken, was mit beyden Zeiten apprehendirt wurde. * Was aber nicht der Quantität, (der Größe) nach, sondern der Form nach untheilbar ist (die Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes) dieß denkt der Verstand in einer untheilbaren Zeit (durch das Afficirtwerden des inneren Sinnes von jenen Formen) und durch Etwas Untheilbares der Seele (durch die Vernunft.) Und zwar nach ihrer Zufälligkeit, und nicht, in wie fern sie das Theilbare sind (in wiefern sie auf wirkliche Gegenstände angewendet werden) welches er denkt, und die theilbare Zeit, in welcher er denkt (in wiefern die Zeit, das ist: die Form der Anschauung auf sinnliche Gegenstände angewandt wird) sondern in wie fern sie untheilbar sind (in wie fern die bloßen Formen des Denkens und Anschauens gedacht werden.)

Denn es ist auch in diesem realen Denken etwas Untheilbares (die Form des Denkens) welches aber, weil es die Zeit (die Anschauungen)

und

---

oder als zertheilt, mithin als ein Theil, betrachtet werden kann.

* Wenn der Verstand Etwas Reales denkt, so wird seine Form auf das Mannigfaltige der Anschauung, und die Form der Anschauung auf das Mannigfaltige des äuseren Stoffes angewandt.

und die Länge (den sinnlichen Stoff) zur Einheit bringt, vielleicht nicht so leicht getrennt werden kann; und dieses ist auf gleiche Weise in jedem Continuum, in jeder Zeit und in jeder Länge (in jedem Gedanken, und in jeder Anschauung.)

Der Punct (die Einheit, gleich einem Puncte) und jede Zertheilung, (jeder Gedanke, der auf das Gegentheil hinweist, z. B. gut und böse) und dasjenige, was auf solche Art (wie die Einheit aus dem Mannigfaltigem) untheilbar ist, wird in eben dem Verhältniße erkannt, als man ihre Negation (ihr Gegentheil) erkennt. Auf gleiche Weise geschieht es auch in anderen Dingen; wie er z. B. das Böse und das Schwarze erkennt (nemlich aus ihrem Gegentheile, dem Guten und dem Weisen) Denn durch das Gegentheil erkennt er auf eine gewiße Art die Gegenstände. Es muß aber dasjenige, was erkennt, dem Vermögen nach existiren; und in ihm selbst eine Einheit seyn. Wenn aber Etwas im Grunde kein Gegentheil hat, so erkennt es sich selbst; es ist selbstständig und (von allen Gegenständen) getrennt. (Wie die Vernunft, die reine nemlich und ihr Ideal, das höchste Wesen.)

Ein einfacher Satz ist Etwas (welches ausgesagt wird) von Etwas (von einem Gegenstande;) wie die Affirmation. Und jeder Satz ist entweder wahr oder falsch. Nicht jeder Verstand ist wahr, sondern bloß jener, welcher sein

Wesen nach seiner Natur erkennt; (der sich selbst denkt;) nicht aber jener, welcher Etwas vom Etwas (von einem Gegenstande) erkennt.

So wie das Sehen desjenigen, welches eigenthümlich dem Gesichte zukommt, wahr ist; ob aber jenes Weiße ein Mensch ist, oder nicht, nicht immer wahr ist; (Weil das Gesicht dann nicht mehr einzig und allein von eigenthümlichen Gegenständen spricht;) so verhält es sich auch mit jenen Gegenständen, die ohne Materie sind; (mit den Formen des Anschauens und des Denkens. *

Achtes Hauptstück.

Vom praktischen Verstande, und dessen Unterscheidung vom Contemplativen.

Die Wissenschaft in ihrer Wirklichkeit ist mit der Sache, (die wir wissen) Eins und Ebendasselbe; ihrer Möglichkeit aber nach ist sie, der Zeit nach,

* Denn hier denkt der Verstand das ihm gleichsam eigenthümlich Zukommende, wo er folglich nicht irren kann.

eher; (das Vermögen Etwas zu wissen ist eher, als das wirkliche Wissen) Uiberhaupt genommen aber ist sie nicht einmal der Zeit nach eher. Denn alles, was geschieht, kommt von dem her, was schon wirklich selbstständig ist. Denn alles, was geschieht — die Erscheinungen setzen Materie voraus.

Denn das wirklich Empfindbare (die Erscheinung) scheint das Empfindungsvermögen, in so fern es bloß möglich ist, zur Wirklichkeit zu bringen. Denn dieses leidet nicht, noch wird es verändert (in dem Sinne nemlich, wenn das Leiden eine Zerstörung nach sich zieht.) Daher muß dieß eine ganz andere Art der Bewegung seyn; weil jene Bewegung die Thätigkeit eines unvollendeten Gegenstandes ist; diejenige einfach wirkende Thätigkeit aber überhaupt, ist bloß einem vollendeten Wesen eigen, und ist also eine ganz andere.

Das Empfinden ist also allein dem Sprechen und Denken ähnlich * Wenn das Empfindungsvermögen aber Etwas angenehmes oder unangenehmes empfindet, und es gleichsam gebilliget oder verworfen hat, so verlangt es (das Erstere) und flieht (das Letztere.) Sich vergnügen oder trauern ist

* Denn so wie das Denken und Sprechen in seiner Wirklichkeit, die Möglichkeit desselben voraussetzt, also geschieht es auch im Empfinden.

ist nichts anderes, als, vermittelst der Sinne zum Guten oder zum Bösen, in so fern sie solche sind, hinwirken; und die Flucht vor diesem, und das Verlangen nach jenem, sind in ihrer Wirklichkeit eben das nemliche (wie das vorige.)

Weder ist das verlangende und das fliehende Vermögen Etwas anderes; * weder sind sie von einander, noch vom Empfindungsvermögen unterschieden. (getrennt; sie sind in einer und eben derselben Seele) nur ihrem Begriffe nach sind sie unterschieden.

Der denkenden Seele kommen die Phantasmata (die Producte der Einbildungskraft,) eben so zu; wie die Aesthemata (die empfindbaren Gegenstände, in so fern man ihre Formen darunter versteht) der empfindenden Seele. ** Wenn sie nemlich das Gute oder Böse billigt oder mißbilligt, so flieht sie das Letztere, und verlangt das Erstere. Daher denkt die Seele, nicht ohne Phantasmaten, (ohne zuvor das Mannigfaltige der Anschauung apprehendirt zu haben.)

So wie die Luft den Augapfel afficirt, dieser aber Etwas anderes, so thut das Gehör das

* Dieß ist wider Platonen gerichtet, der eine verlangende und fliehende Substanz annahm.

** Denn die Einbildungskraft apprehendirt das Mannigfaltige der Anschauung, und der Verstand verknüpft es zur Einheit.

Nemliche (Denn die zitternde Luft afficirt das Ohr, und dieses wieder Etwas anderes.) Dieses letzte aber ist eine Einheit und ein einzelnes Mittel (zwischen dem äuseren Sinn und dem Verstande) welches dem Wesen nach (dem Begriffe nach) doch Etwas mannigfaltiges ist (welches den inneren Sinn ausmacht, der sodann von der Einbildungskraft wieder zur Verbindung apprehendirt wird.) Von demjenigen aber, womit die Seele urtheilt, und das Süße vom Warmen (welches zweyerley Sinnen zukommt, und folglich jedes nur von seinem Sinne angeschaut werden kann) unterscheidet, ist schon oben (zu Anfange dieses Buches) gesprochen worden; muß aber itzt wieder angemerkt werden, weil es eine gewiße Einheit, als, das (zu erreichende) Ziel (die innere Anschauung nemlich) ist. Und diese (äusere und innere Anschauungen) sind eine Einheit, sowohl der Analogie nach; * als auch der Zahl nach, welche sich zu beyden (dem Empfindungs und Denkvermögen) so verhält, wie beyde unter einander.

Denn, was liegt an dem Zweifel, wie der Verstand das Homogene, (was von der nemlichen Gattung ist, als in Ansehung der Sinne, das Weiße und Schwarze u. s. w. und in An-

* So wie sich nemlich die Einheit der Form der empfindbaren Gegenstände zum innerem Sinne verhält, so verhält sich die Einheit der Phantasmaten zum Verstande.

Ansehung des Verstandes das Gute und Böse, das Wahre und Falsche) und das Entgegengesetzte (z. B. in Ansehung der Sinne das Weiße und Süße u. s. w. in Ansehung des Verstandes das Gute und Wahre) unterscheidet? — Es sey also a das Weiße, zum b, dem Schwarzen, wie c, (das Phantasma des Weißen) zum d, (dem Phantasma des Schwarzen) So wie sich das Eine zum Anderem verhält, so verhalten sie sich gegenseitig; auch bey veränderter Ordnung (zu beyden Seiten): Wenn cd einer Einheit zu kommt (einem Vermögen zukommt;) so werden sich ab eben so verhalten, auch Eins und eben dasselbe seyn; * Allein, ihrem Wesen nach sind sie nicht einerley; was von allen auf gleiche Weise gilt. Es würde allerdings das nemliche Verhältniß bleiben, wenn a das Süße, b das Weiße bedeutete (wie jeder, der die Gesetze der Proportion kennt, von selbst sieht.)

Der Verstand also denkt die Formen in den Phantasmaten (in den Anschauungen, welche durch die Einbildungskraft verknüpft wurden.) und so wie in diesen schon das, was zu verlangen (das Gute) und das, was zu fliehen ist (das Böse) bestimmt ist, so wird er auch außer den sinnli-

* Auch einem Vermögen zukommen; und zwar auch einem und eben demselben Subjecte; weil z. B. durch die Verwechslung der Mittelglieder u. s. w. die Proportion eben dieselbe bleibt.

lichen Eindrücken, weil die Phantasmata schon obiges in sich enthalten (zum Verlangen oder Fliehen) bewogen; So wie derjenige, der eine Fackel sieht, durch den gemeinschaftlichen (inneren) Sinn erkennt, daß es Feuer ist, und indem er sieht, daß sie bewegt wird, Etwas feindliches erkennt. Wenn er aber nach den Phantasmaten (Producten der Einbildungskraft) und den Gedanken in der Seele, die er gleichsam gegenwärtig sieht, nachdenkt, und auf das Künftige schließt, während er auf das Gegenwärtige zurück sieht, so zeigt er auch zugleich an, daß, so wie dort was Angenehmes oder Unangenehmes ist, so auch hier dieses geflohen und jenes verlangt werde; wie es auch überhaupt in jeder Handlung geschieht.

Auch das Wahre und Falsche, welches nicht in einer solchen Thätigkeit des Verstandes besteht, ist von der nemlichen Art, wie das Gute und Böse; nur ist der Unterschied dieser: daß jenes überhaupt genommen, dieses aber, als einem Gegenstande, beywohnend, gedacht wird. So denkt der Verstand die abstracten Gegenstände. Denn, so wie er eine aufgestilpte Nase, als aufgestilpt, nicht aber, als getrennt von der Materie denkt; wenn er aber Etwas, als Krumm wirklich erkennen will, er sie ohne Fleisch, in welchem das Krumme ist erkennt; so denkt er die mathematischen Wahrheiten, welche (von sinnlichen Gegenständen) nicht getrennt sind, als (von aller Materie) getrennt (obschon sie bloß von der Materie abstrahirt sind und immer sinnlich construirt werden.) Ohnedieß nennt man den

wirk-

wirklichen Verstand denjenigen, der da wirklich denkt. Ob es aber geschieht, daß er, als nicht getrennt von der Größe (von der Materie) Etwas von den (gänzlich von aller Materie) getrennten Gegenständen denke oder nicht, muß später untersucht werden (in der ersten Philosophie und Metaphysik.) *

Neun=

---

* Aristoteles will hier sagen, daß wir über dreyerley Dinge denken: erstlich: εκ προθεσεως über Dinge, die wir sammt ihrer Materie denken; z. B. eine aufgestilpte Nase, wo wir das Aufgestilpte nicht ohne Nase denken. Zweytens: εκ αφαιρεσεως über Dinge, die von der Materie abstrahirt werden, aber dennoch ohne Materie gedacht werden; wie z. B. alle mathematische Wahrheiten. Drittens: απλως ονται über Dinge, die gänzlich von der Materie getrennt sind, und als von ihr getrennt gedacht werden.

Uibrigens sehen wir auch hier, daß der Keim der critischen Philosophie in den Werken des Aristoteles enthalten ist. Die theoretische Erkenntniß, nach Kant, ist die Erkenntniß dessen was ist; die practische aber die Erkenntniß dessen, was seyn soll; letztere hängt immer von Freyheit ab und bezieht sich auch auf selbe, als Grundfolge. Siehe Kants Schriften, besonders seine Critik der practischen Vernunft und die Metaphysik der Sitten ꝛc.

Neuntes Hauptstück.

Vergleichung des Verstandes mit der Sinnlichkeit und der Phantasie.

Nun wollen wir dasjenige, was wir bisher von der Seele sagten, in einen Hauptgesichtspunkt zusammenziehen, und sagen: daß die Seele in einer gewißen Bedeutung (in so fern die Natur die Summe aller Erscheinungen ist,) das All sey. *

Denn, alles Existirende, ist entweder empfindbar oder denkbar. Die Wissenschaft nemlich (unter der man hier die Summe alles Denkbaren verstehen kann, folglich der Verstand in weiterer Bedeutung) ist gewißermaßen alles dasjenige (der Möglichkeit nach) was wir wissen; und die Sinnlichkeit (als die Summe alles Empfindbarem) ist gewißer Maßen alles (der Möglichkeit nach) was wir empfinden.

Wie aber das geschehe, kann man billig fragen? — Die Wissenschaft (der Verstand) und die

* In wie fern die Natur die Summe aller Erscheinungen ist, in so fern enthält die Seele die ganze Natur. Denn die Seele ist, als Verstand, die Möglichkeit aller denkbaren; und als Sinnlichkeit die Möglichkeit aller empfindbaren Gegenstände.

die Sinnlichkeit werden nun in ihre Gegenstände zertheilt; was ein jedes nemlich dem Vermögen, (der Möglichkeit) nach ist; in das, was durch dasselbe möglich ist (was er vermag;) und was ein jedes der Wirklichkeit nach ist, in das, was es wirklich enthält. Das Empfindungsvermögen und das Vermögen zu wissen (das Erkenntnißvermögen) sind aber der Möglichkeit nach diese Vermögen, nemlich das eine das denkende, das andere das empfindende.

Nun ist es aber nothwendig, daß sie entweder die Sachen selbst, oder ihre Formen sind. Die Sachen selbst können sie nicht seyn, denn der Stein ist nicht in der Seele, wohl aber seine Form. Daher ist die Seele wie eine Hand, denn die Hand ist das Werkzeug anderer Werkzeuge. * und das Gemüth ist die Form der Formen; ** und die Sinnlichkeit ist die Form aller empfindbaren Gegenstände.

Da nun aber kein Gegenstand (keine Erscheinung) wie es scheint, außer den sinnlichen Grö-

* Denn die Hand ist selbst ein Werkzeug für vielerley Dinge, und dient dazu, daß wir uns, vermittelst ihrer, anderer Werkzeuge bedienen können, die ohne sie für uns keinen Gebrauch hätten.

** Denn sie ist eine Form, und enthält die Formen aller denk und empfindbaren Gegenstände in sich.

Größen (außer der Materie, die außer uns bestehend den Stoff zu Erscheinungen giebt, vom Gemüthe) getrennt ist, so sind sie (diese nemlichen Gegenstände) bloß in ihren sinnlichen Formen denkbar; sowohl abstracte mathematische Objecte; * als solche, die Fertigkeiten und Affecte sinnlicher Gegenstände sind. Daher kann derjenige, der nichts empfindet, weder Etwas lernen noch denken. **

Wenn der Verstand nachdenkt, so muß er nothwendig zugleich ein Phantasma (die Apprehension der Anschauungen) denken; denn die Phantasmata sind, wie die Aesthemata (die Apprehensionen des sinnlichen Afficirtwerdens) *** Außer, daß sie ohne Materie sind, (weil sie auch nur von den Formen der Anschauung afficirt wird.) Die Einbildungskraft aber ist Etwas anderes

---

* ενναθαιρεσει, welche von sinnlichen Gegenständen abstrahirt sind, von ihnen aber doch unterschieden werden.

** Ohne Sinnlichkeit können wir nicht denken; denn erst durch sinnliche Eindrücke wird das Anschauungsvermögen entwikelt, und durch dieses die Einbildungskraft, welche das Mannigfaltige der Anschauung apprehendirt, und das Denkvermögen, welches das Apprehendirte zur Einheit bringt. Mithin können wir ohne Sinnlichkeit nicht denken.

*** So wie man ohne Aesthematen nichts anschaut, so kann man ohne Phantasmaten nichts denken.

deres, als die Affirmation und Negation. * Denn nach der Verknüpfung der Gedanken entsteht erst Wahrheit oder Falschheit (Affirmation und Negation) Die ersten Gedanken werden dadurch von den Phantasmaten unterschieden. ** — Können sie nach diesen Wahrheiten noch Phantasmata seyn? — sie sind aber nicht ohne diesen. ***

Zehntes Hauptstück.

Einige Zweifel über das Vermögen sich zu bewegen.

Da aber die Seele der Thiere nach zweyerley Vermögen bestimmt wird, nach dem Vermögen

zu

* Weil jene nur das Mannigfaltige der Anschauung apprehendirt, diese aber schon Gedanken voraussetzen.

** Diese verbinden das Mannigfaltige der Anschauung, jene sind die Einheit aus jener Verknüpfung.

*** Weil der Gedanke die Einheit aus der Verknüpfung der Einbildungskraft ist, ohne welche mithin kein Gedanke Statt findet.

zu urtheilen nemlich; welches ein Werk des Verstandes und der Sinnlichkeit ist, und nach dem Vermögen sich von ihrem Orte wegzubewegen; und da schon dieses (das Vorhergehende) über die Sinnlichkeit und den Verstand (als hinlänglich) bestimmt seyn mag, so müssen wir itzt das Vermögen sich zu bewegen betrachten; was es nemlich, in Ansehung der Seele ist? — ob es ein Theil derselben ist, der, der Größe oder dem Begriffe nach, von ihr getrennt ist? — oder ob es die ganze Seele (selbst) ist? — Und wenn es ein Theil ist, ob er Etwas eigenes neben den gewöhnlichen und hergezählten Vermögen der Seele, oder Eins von diesen ist? —

Hier entsteht aber gleich der Zweifel, wie man Theile der Seele und ihre Anzahl angeben könne? — Denn sie scheinen auf eine gewiße Art unzählig zu seyn. Es werden nicht bloß diejenigen Unterscheidungen angegeben; welche einige, * indem sie das Vernunftvermögen, das Vermögen zu zürnen, und Begierden zu haben unterscheiden, herzählen; sondern auch andere, die die Seele in einen vernünftigen und unvernünftigen Theil zertheilen.

Nach diesen Unterscheidungen, vermittelst welchen sie diese Theile absondern, scheinen auch noch

* Unter denen Plato der vorzüglichste ist.

noch andere Theile (der Seele) zu seyn, welche einen weit größeren Abstand von diesen, die itzt hergezählt wurden, haben; (welche hiemit eben so gut als Theile der Seele angenommen werden können.) Der ernährende Theil nemlich, welcher den Pflanzen und allen Thieren zukommt; und der empfindende, dem wohl nicht so leicht jemand weder Unvernunft nach Vernunft beylegen wird. * Nebst diesen der bildende Theil (die Einbildungskraft) welcher, seinem Wesen nach, von allen unterschieden ist. Wenn jemand die Theile der Seele als getrennt annimt, so ist es sehr zweifelhaft, mit welchem derselbe vereint oder von welchen er verschieden sey. ** Hernach der begehrende (das Begehrungsvermögen) welcher sowohl dem Begriffe, als dem Vermögen nach, von allen übrigen unterschieden zu seyn scheint. Es ist widersinnig ihn zu zerreißen (und nach der obigen Eintheilung, ein Stück davon der Vernunft, und die zwey übrigen dem Zorne und der Begierlichkeit übergeben wollen.) Denn er selbst wird im Vernunftvermögen der Wille; und

* Dieß müßte bey obigen Eintheilungen geschehen; weil in beyden nichts von empfindenden Theilen bestimmt gesagt wird.

** Denn die Einbildungskraft kommt der Sinnlichkeit und dem Verstande gemeinschaftlich zu; denn sie apprehendirt das Mannigfaltige der Anschauungen, und der Verstand verknüpft dasselbe zur Einheit; sie ist daher das Mittel zwischen Sinnlichkeit und Verstand.

und in unvernünftigen Wesen Begierlichkeit und Zorn. Wenn also die Seele in drey Theile zertheilt würde, so würde in jedem derselben ein Begehren angetroffen werden. *

Doch wir wollen itzt wieder dahin zurückgehen, wo wir mit unserer Betrachtung ausgiengen, was nemlich derjenige Theil sey, welcher das Thier in Bewegung setzt? ** Die Bewegung, durch welche alle Thiere wächsen und absterben, und welche allen Thieren zukommt, scheint von demjenigen herzukommen, was gleichfalls allen Thieren zukommt, von dem Vermögen sich fortzupflanzen und sich zu ernähren. Vom Aus und Einathmen aber, vom Schlafen und Wachen werden wir später handeln. Denn auch in Ansehung dieser giebt es mancherley Schwierigkeiten; (wenn wir nemlich die obige Eintheilung der Seele annehmen.)

Allein wir müssen itzt die Bewegung betrachten, durch welche sich die Seele von ihrem Orte fortbewegt; was dasjenige sey, was das Thier zum Fortschreiten bewegt? — Daß es das Vermögen, sich zu ernähren, nicht sey, ist offenbar.

Denn

---

* Und doch in jedem, dem Begriffe nach, ganz anders seyn; folglich kann obige Eintheilung nicht statt finden.

** Und welcher eben so weit von den übrigen Theilen der Seele unterschieden ist, wie wir itzt hören werden.

Denn dieſe Bewegung geſchieht immer eines Dinges wegen, wozu uns die Einbildungskraft oder das Begehrungsvermögen anreizt (welche nicht dem ernährenden Vermögen zukommen) Denn nichts, wenn es nicht zugleich Etwas begehrt oder flieht, bewegt ſich ſelbſt, außer durch Gewalt; (wo es ſodann nicht mehr eine eigene Bewegung von innen iſt) Uiberdieß, (wenn die Selbſtbewegung von dem ernährenden Vermögen abhienge) müßen ſich auch die Pflanzen ſelbſt bewegen, und ſolche Theile, als Werkzeuge, beſitzen, die ſie zu einer ſolchen Bewegung fähig machen welches wider alle Erfahrung iſt.) Eben ſo wenig kann das empfindende Vermögen, das Princip dieſer Bewegung ſeyn. Denn es giebt viele Thiere, welche zwar Empfindung haben, dennoch aber bleibend und unbeweglich ſind. Wenn nun aber die Natur nichts umſonſt macht, noch auch Etwas nothwendiges wegläßt, außer bey denjenigen Thieren, die ſchadhafte Glieder haben und mithin unvollkommen ſind (die zwar eine Ausnahme, nie aber eine Regel machen) die Thiere aber (z. B. die Auſtern und andere von den Schalthieren) vollkommen und ohne alle Mängel ſind, wovon dieſes der Beweis iſt, daß ſie ſich fortpflanzen, völlig reif werden und abſterben, ſo würden ſie auch diejenigen Theile und Werkzeuge (von der Natur erhalten) haben, die zur Selbſtbewegung gehören. (Folglich kann das empfindende Vermögen nicht das Princip der Bewegung ſeyn.)

Allein

Allein auch nicht die Vernunft, und das Vermögen, welches der Verstand genennt wird, ist das Princip der Bewegung. Denn die contemplative Vernunft denkt weder über practische Angelegenheiten, noch bestimmt sie, was zu fliehen oder zu begehren sey. Die Bewegung aber ist immer in demjenigen Subjecte, was flieht oder begehrt. Wenn sie auch (die praktische Vernunft nemlich) über so Etwas nachdenkt, so reizt sie uns dennoch nicht, Etwas zu fliehen oder zu verlangen. Sie denkt z. B. über Etwas zu befürchtendes, oder über ein Vergnügen nach, bewegt uns aber (an sich genommen) deswegen noch nicht zur Furcht. Das Herz aber bewegt sich; und, wenn wir ein Vergnügen voraussehen, ein anderer Theil des Körpers. Uiberdieß befiehlt zwar der Verstand, und das Nachdenken bestimmt, was zu fliehen oder zu begehren sey; allein der Mensch wird deswegen noch nicht bewegt; denn er handelt nach dem Reiz seiner Lüste, wie z. B. die Unenthaltsamen. So sehen wir allerdings, daß z. B. ein Arzt die Heilmittel versteht, aber doch nicht heilt, so wie ein anderer: der nach seiner Wissenschaft Etwas thun könnte, es doch nicht thut (weil ihn nicht die Kenntniß eines Dinges an und für sich, sondern Etwas anderes zum Handeln bestimmt.)

Aber auch das Begehrungsvermögen, (an und für sich genommen) ist nicht der Urheber der Bewegung. Denn enthaltsame Personen, obschon

sie

sie Verlangen und Begierde nach Etwas haben — handeln dennoch nicht nach ihren Begierden, sondern folgen Vorschriften ihrer Vernunft.

Eilftes Hauptstück.

Welches die Ursache der Selbstbewegung ist?

Zwey Dinge aber scheinen das Princip der Bewegung zu seyn: das Begehrungsvermögen und der Verstand; in so fern man nemlich unter letzteren die Einbildungskraft befaßt. Denn die Menschen folgen oft mehr ihren Einbildungen, als ihrem Wissen, das sie jenen nachsetzen. Und andere Thiere haben weder Verstand noch Vernunft; wohl aber eine Einbildungskraft. Beyde also, der Verstand und das Begehrungsvermögen, sind das Princip der Bewegung von einem Orte zum anderem.

Der Verstand, (oder vielmehr die practische Vernunft) welche eines gewißen Zweckes wegen (des Guten wegen) ihre Functionen verrichtet; welche also in Ansehung des Zweckes (den

sie sich selbst vorschreibt) von der speculativen Vernunft unterschieden ist; und das Begehrungsvermögen, welches sich immer auf Etwas (was wir verlangen) bezieht. Denn dasjenige, was das Begehrungsvermögen (überhaupt) verlangt, ist ein Princip der praktischen Vernunft; was aber das letzte (daß nächstwirkende Princip in Ansehung des Objects) ist, dieß ist das Princip des Handelns. Das Begehrungsvermögen und die practische Vernunft scheinen also ganz richtig das Princip der Bewegung zu seyn; denn das Begehrungsvermögen bewegt den Menschen, und durch dasselbe bewegt ihn die Vernunft; weil dasjenige, was begehrt wird, das Princip derselben ist; aber auch die Einbildungskraft, wenn sie bewegt, bewegt nicht ohne zugleich Etwas zu begehren.

Es ist aber ein einziges Erstes (unter diesen zwey Principien) welches die Bewegung hervorbringt; der reizbare (begehrbare) Gegenstand nemlich. Denn, wenn zweye, die Vernunft und das Begehrungsvermögen, (als erste Principien) bewegten, so müßten sie durch eine, ihnen gemeinschaftliche Form, bewegen. Nun scheint aber die Vernunft nicht, ohne Etwas zugleich zu begehren, zu bewegen; denn der Wille ist ein Begehren. Wenn also die Bewegung durch die Vernunft hervorgebracht wird, so wird sie auch durch den Willen hervorgebracht (folglich liegt bey der, durch die Vernunft, bewirkten Bewegung immer ein begehrter Gegenstand zum Grunde.) Das Begehrungsvermögen aber wirkt auch ohne Vernunft.

Denn

Denn die leidenschaftliche Begierlichkeit (die ohne Vernunft ist) ist ein gewißes Begehren. Jede Vernunft ist in ihren Verrichtungen wahr; das Begehrungsvermögen aber und die Einbildungskraft sind in ihren Functionen bald wahr, bald nicht wahr. Daher reizt uns immer dasjenige zum Handeln, was wir begehren; und dieses ist entweder ein wirkliches oder ein scheinbares Gut. — Aber nicht alles Gute reizt unsere Thätigkeit, sondern nur das practisch Gute. Practisch ist aber dasjenige, was sich auch anders verhalten kann. Aus diesem ergiebt sich, daß nur dasjenige Vermögen der Seele zur Thätigkeit reizen könne, welches wir das Begehrungsvermögen nennen;

Wenn diejenigen (besonders Plato, wie oben angemerkt wurde) welche die Seele in ihre Theile zertheilen, auch sie nach ihren Vermögen zertheilt und abgesondert hätten, so würden sie ersehen haben, daß es ihrer mehrere giebt (als sie annahmen,) das Ernährungsvermögen nemlich, das Empfindungsvermögen, das Denkungsvermögen, der Wille und das Begehrungsvermögen. Denn alle diese sind von einander mehr unterschieden, als die Begierlichkeit und das Vermögen zu zürnen (die Plato, wie wir oben sahen, annahm. Denn beyde sind eigentlich unter dem Begehrungsvermögen begriffen, und die zwey ersteren sind nach dieser Eintheilung ausgeschlossen.)

Wenn aber die Begehrungen gerade einander entgegengesetzt sind, so geschieht dieß deswegen, weil die Vernunft und die Begierlichkeit einander entgegengesetzt sind (weil jede von ihnen Etwas anderes begehrt.) Dieß geschieht bey denjenigen Thieren, welche eine Empfindung von der Zeit haben. Denn die Vernunft, die in das Künftige blikt, befiehlt (wenn sie nemlich aus einem gegenwärtigen Vergnügen ein künftiges Uibel vorhersieht) sich selbst zu bekämpfen — Die Begierlichkeit aber sieht nur auf das Gegenwärtige. Denn, was itzt angenehm ist, scheint ihr überhaupt genommen ein Vergnügen und ein Gut zu seyn; weil sie nicht in die Zukunft sieht.

Dasjenige, was uns zur Bewegung reizt, das Begehrte, in wie fern wir es begehren, ist der Gattung nach einzig; denn es ist unter allen das Erste, was zum Handeln bewegt; denn es bewegt und wird nicht von andern in Bewegung gesetzt; indem es entweder vom Verstande vorgestellt, oder von der Einbildungskraft vorgebildet wird. Der Zahl nach aber ist dasjenige, was dem Menschen in Bewegung setzt, (das Begehrte, was der Mensch begehren kann) vielerley.

Es sind aber drey Dinge, bey der Bewegung; erstlich dasjenige, welches bewegt; zweytens dasjenige, womit die Bewegung geschieht; und drittens dasjenige, was bewegt wird. — Das Bewegende ist zweyfach; es ist entweder unbeweglich, oder es wird bewegt, während es Et-

was

was anderes bewegt. Das Unbewegliche aber ist das practisch Gute; dasjenige aber, was bewegt wird, indem es Etwas anderes bewegt, ist das Begehrungsvermögen; denn es wird bewegt, weil es begehrt, und in so fern es begehrt. Das Begehren ist nichts anderes, als eine gewiße Bewegung, in so fern es eine gewiße Thätigkeit ist. — Dasjenige, was bewegt wird, ist das Thier selbst. Dasjenige aber, womit, als einem Werkzeuge, das Begehrungsvermögen bewegt, ist schon Etwas körperliches. Daher werden wir uns in den gemeinschaftlichen Functionen des Körpers und der Seele umsehen müssen; (welches Aristoteles in dem Buche von der Bewegung der Thiere weitläufig gethan hat.) Itzt aber, damit wir alles nur gleichsam in einem Gesichtspunct zusammenziehen, ist dort dasjenige, was vermittelst eines Instruments bewegt, wo Princip und Zweck bey einander und das Nemliche sind, wie z. B. im Thürangel; in ihm ist das Convexe und Concave; das Eine ist der Zweck, das Andere das Princip; weswegen auch das Eine ruht, und das Andere bewegt wird. Sie sind zwar dem Begriffe nach unterschieden, der Größe nach aber unzertrennbar (weil sonst die Bewegung aufhörte) Denn alles wird durch Stoß und Anziehung in Bewegung gesetzt. Daher muß so, wie im Zirkel Etwas zurückbleiben (feststehen, wie der eine Fuß) von wo aus die Bewegung ihren Anfang nimmt. *

Nun

* Hievon spricht Aristoteles in dem Buche von der Bewegung der Thiere.

Nun folgt, wie wir schon sagten, daß das Thier sich selbst, in so fern bewege, in wie fern es ein Begehrungsvermögen hat. Das Begehren geschieht aber nicht ohne Einbildungskraft; und jede Einbildungskraft ist entweder mit dem Verstande (in weiterer Bedeutung) oder bloß mit der Sinnlichkeit verbunden, dieser sind aber auch die Thiere theilhaftig. *

Wir müssen aber auch unsere Betrachtung über unvollkommene Thiere ** anheben; was nemlich dasjenige ist, was sie in Bewegung setzt, da ihnen nur der einzige Sinn des Gefühls zukommt, und ob sie eine Einbildungskraft und eine Begierlichkeit haben können oder nicht? — Denn sie scheinen Schmerz und Vergnügen zu haben? und wenn sie einmal diese empfinden, so muß ihnen nothwendig eine Begierlichkeit zukommen. — Wie könnten sie aber eine Einbildungskraft haben? — oder ist ihre Bewegung etwa eben so unbestimmt — als ihnen dieses (die Einbildungskraft und das Begehrungsvermögen) auf eine eben so unbestimmte Weise zukömmt?

Die

* Folglich haben die Thiere ein Begehrungsvermögen, und können sich selbst zu Handlungen bestimmen; aber nicht durch die Vernunft, sondern durch ihre sinnliche Begehrungsfähigkeit.

** Welche nicht alle Sinne haben.

Die sinnliche, (mit dem Empfindungsvermögen allein verknüpfte) Einbildungskraft kommt, wie wir schon sagten, auch den unvernünftigen Thieren zu. Die überlegende aber (die mit dem Verstande verknüpfte) ist nur in unvernünftigen Wesen. Denn, ob man dieses thun oder nicht thun soll (überlegen) ist schon ein Werk der Vernunft. Es ist dabey immer nothwendig, seine Handlungen nach einer Regel abzumessen. Denn sie verlangt (unter mehreren) immer das Bessere. Daher kann sie aus mehreren Phantasmaten (Producten der Einbildungskraft) eine Einheit machen. Und dieß ist die Ursache, warum die Begierlichkeit keine Meynung zu bestimmen scheint. (Denn sie apprehendirt nur das Mannigfaltige der Einbildungskraft.) Weil sie (nebst diesen) eines Vernunftschlußes nicht fähig ist; aus welchem eine Meynung bestimmt wird, welche denselben voraussetzt. — Daher hat das Begehrungsvermögen nicht das Vermögen Etwas zu überlegen.

Zu Zeiten überwindet das (sinnliche) Begehren, den Willen (der Vernunft) und setzt ihn in Bewegung; zu Zeiten aber auch dieser jenes, wie eine Himmelsphäre (von welchen, nach dem Begriffe der Alten, die höhere und weitere, immer die kleinere und engere in sich schloß) wo sodann das Verlangen (der Vernunft) das Verlangen (der bloß sinnlichen Begierlichkeit) überwindet, (unter sich faßt.) Aus diesem (Widerstreite) entsteht die Unenthaltsamkeit (der

Wi-

Widerspruch mit sich selbst.) Der Natur nach aber ist das zur Zeit stärkere Vermögen immer das Mächtigere und bringt Bewegung hervor, so zwar, daß jeder Mensch durch dreyerley Einwirkungen bewegt werde. *

Das Vermögen zu wissen (das speculative Erkenntnißvermögen — das Vernunftvermögen) bewegt nicht (reizt nicht zur Thätigkeit) sondern ist bleibend (immanent.) Da die Apprehension (des Mannigfaltigen in der Anschauung) und die Vernunft entweder überhaupt genommen oder insbesondere betrachtet wird; denn jene allgemeine (überhaupt genommene Vernunft) bestimmt, daß jemand, als ein solcher (ein vernünftiges Wesen) Etwas solches (Etwas vernünftiges) thun müsse; diese besondere aber: daß Etwas so ist (einen solchen moralischen Werth habe) und daß ich ein solches Wesen, (ein vernünftiges Wesen) bin. (Mithin daraus ersehe, ob diese Handlung mir angemessen ist,) so bewegt mich diese besondere Bestimmung; nicht aber jene allgemeine; oder besser beyde, diese mehr ruhig und stillschweigend, jene aber nicht auf diese Art; (sondern bestimmt und laut.)

Zwölf=

* Entweder bewegt der vernünftige Wille das sinnliche Begehrungsvermögen, oder das sinnliche Begehren den vernünftigen Willen; oder es überwindet ein sinnliches Begehren das andere.

Zwölftes Hauptstück.

Vergleichung der ernährenden, empfindenden und denkenden Seele.

Alles Liebende hat nothwendig eine ernährende Seele; und zwar von seinem Entstehen bis zu seinem Absterben. Denn das Entstandene muß nothwendig ein Wachsthum, einen blühenden Zustand, (Reife) und ein Hinscheiden haben, welches ohne Nahrung nicht geschehen kann. Es folgt also nothwendig, daß in allen wachsenden und absterbenden Geschöpfen ein ernährendes Vermögen seyn müsse.

Die Empfindung ist aber nicht nothwendig in allen lebenden Geschöpfen. Denn diejenigen, die einen ganz einfachen Körper haben, sind selbst ohne Gefühl (wie z. B. die Pflanzen) Es kann aber eben so wenig ein Thier ohne diesem Sinne des Gefühles existiren, noch sind alle Geschöpfe für die Formen ohne Materie empfänglich. (Was doch ein nothwendiges Erforderniß für die Empfindung ist.)

Das Thier aber muß nothwendiger Weise Empfindung haben, wenn die Natur nichts vergeblich thut. Denn alles, was durch die Natur besteht, ist entweder eines gewißen Etwasses wegen, oder es ist Etwas zufälliges solcher Dinge,

wel-

welche eines gewißen Etwasses wegen da sind. — Wenn also ein jeder einhergehender (sich selbst bewegender) Körper keine Empfindung hätte, so würde er zu Grunde gehen, und nie seinen Zweck (den Zweck seines Daseyns) erreichen, welches doch überall das Werk der Natur ist. Denn wie wird er sich ernähren können? — Denn bey denen die ewig auf einem Orte verbleiben, ist auch schon ihre Nahrung. (Die Natur sorgt also schon für sie; aber ist das auch bey denen, so sich selbst bewegen?)

Es ist nicht möglich, daß ein Körper, der eine Seele und eine Urtheilskraft hat, ohne Empfindung seyn sollte; * ein Körper nemlich, der nicht Etwas, auf einem Orte feststehendes, sondern Etwas sich selbst bewegendes ist. Denn warum sollte er keinen Sinn haben? — Dieß müßte entweder für die Seele, oder für den Körper besser seyn, (weil die Natur nichts ohne Ursache thut.) Nun ist es aber für keines von beyden besser. Denn jene wird deßwegen nicht besser denken; ** dieser aber wird deßwegen nicht persistirender. Folglich hat ein sich selbst bewegender Körper nie eine Seele ohne Empfindung.

Al-

* Denn der Verstand und die Beurtheilung kann ja nicht ohne Verknüpfung des mannigfaltigen Sinnlichen Statt finden.

** Sie wird gar nicht denken können, weil die entwickelte Denkkraft nothwendig Sinnlichkeit voraussetzt.

Allein, wenn ein Körper schon Empfindung haben soll, so muß er nothwendig einfach oder Zusammengesetzt seyn. Einfach aber kann er nicht seyn; weil er sonst nicht einmal den Sinn des Gefühls hätte; welchen er doch nothwendig haben muß. Welches schon von daher offenbar ist, weil das Thier ein beseelter Körper ist; jeder Körper aber Etwas fühlbares; und jedes Fühlbare der empfindbare Gegenstand des Gefühls. Folglich muß der Körper jedes Thieres den Sinn des Gefühls haben, wenn es sonst erhalten werden soll. (Weil es vermittelst dieses Sinnes in weitester Bedeutung seine Nahrung suchen und finden muß.)

Die übrigen Sinne empfinden durch Etwas anderes (durch ein fremdes Medium) als der Geruch, das Gesicht, das Gehör. Das Fühlbare aber, wenn es nicht selbst zugleich den Sinn des Gefühls hat, kann weder fremde Gegenstände fliehen, noch verlangen. Auf diese Art kann sich das Thier (ohne diesen Sinn) nicht erhalten. Weil auch der Geschmack ein gewißes Gefühl ist. Denn er ist das Gefühl der Nahrung; die Nahrung aber ein fühlbarer Körper. Der Schall aber, die Farbe und der Geruch ernähren nicht; weder bewirken sie das Wachsen oder Sterben eines Thieres. Daher ist der Geschmack nothwendiger Weise ein gewißes Gefühl; weil er der Sinn eines fühlbaren Gegenstandes, nemlich der Nahrung ist. Diese Sinne (der Geschmack und das Gefühl) kommen also jedem Thiere, als Etwas nothwendi-

ges zu; und es wird daher einleuchtend, daß ein Thier ohne Gefühl gar nicht bestehen könne. Die übrigen Sinne sind in Thieren des Guten wegen (ihrer Vollendung wegen.) Es ist nothwendig, daß sie in Thieren überhaupt genommen angetroffen werden, nicht aber in jedem einzelnen Thiere, sondern nur in einigen; wie z. B. denjenigen, welche das Vermögen haben, sich selbst fortzubewegen. Denn, wenn sie sich erhalten sollen, ist die Empfindung des Fühlbaren noch nicht hinreichend, sie müssen auch für Gegenstände in der Ferne Empfindung haben. Dieß geschieht, wenn das Empfindende, mittelst eines Mediums empfindet, welches letztere vom empfindbarem Gegenstande, und er selbst (der Empfindende) wieder vom Medium leidet (Einwirkung empfängt) und bewegt wird. So wie dasjenige, was Etwas von einem Orte wegbewegt; bis zu einem anderem Gegenstand eine Bewegung hervorbringt; und indem es stößt, das Gestoßene zum Widerstoßen (damit es wieder weiter Etwas anderes stoße) fortbewegt und auf solche Weise mittelst eines Mediums Bewegung hervorbringt; indem das Erste, was bewegt, einen Stoß bewirkt; selbst aber keinen bekommt; das Letzte aber (der gestoßene Gegenstand selbst) den Stoß erhält, nicht aber selbst stößt; das Medium aber zwischen beyden gestoßen wird und wieder stößt; und es auf solche Weise mehrere Media geben kann (Bey denen das Nemliche geschieht.)

So verhält es sich auch mit der Veränderung; nur mit dem Unterschiede, daß der, auf

dem

dem nemlichen Orte verbleibende Gegenstand, sich verändert. Wie z. B. wenn jemand Etwas ins Wachs eintauchte (eindrückte) so wird es bis dahin bewegt seyn, bis wohin der Druck reichte. (Es wird also nicht fortbewegt, sondern bloß verändert.) Der Stein aber leidet keine Bewegung; (auf solche Art, daß er nemlich auf den nemlichen Orte verändert werden könnte;) das Wasser aber kann durch einen großen Raum; die Luft durch den größten in Bewegung gesetzt werden; sie wirkt und leidet; obschon sie bleibend und immer Eins ist. (Daher sind Wasser und Luft, vorzüglich die letztere, die Hauptmedia.) Daher ist es, in Ansehung der Durchbrechung des Lichtes durch die Luft, weit richtiger, daß die Luft von der Farbe und von der Figur leide (eine Einwirkung empfange) in so fern sie nemlich in Einem versammelt ist, welches sie bey der Wirkung eines glatten und flachen Körpers ist, als daß (nach Plato's Meynung) das Gesicht (die Strahlen) aus den Augen ausgehen, und vom Gegenstande wieder in dasselbe zurückgeworfen werden sollten. Diese (bewegte) Luft bewegt sodann wieder das Auge, nicht anders, als ob ein Sigill durchs Wachs durchgedrückt würde. (Also wirkt der sichtbare Gegenstand auf und durch die Luft bis zum Auge.)

Es ist einleuchtend, daß der Körper der Thiere nichts Einfaches seyn könne; ich meyne z. B. etwas Feuerrichtes (ein Flämmchen) oder Etwas Lüftiges (ein Lüftchen) Denn ohne Gefühl kann

es

es keinen anderen Sinn geben; weil jeder beseelte Körper (zum wenigsten) das Vermögen des Gefühls hat; (welches nur zusammengesetzte Gegenstände empfindet) wie wir schon oben anmerkten. Alle Elemente, auser der Erde, können zwar für die Sinnwerkzeuge empfänglich werden, bewirken aber erst Empfindungen, nachdem sie durch andere Gegenstände, mittelst der Medien, empfunden wurden. Das Gefühl aber ist deswegen ein Gefühl, weil es die Gegenstände selbst berührt, woher es auch seine Benennung hat. (Folglich bedarf das Gefühl keines einfachen Mediums)* Und obschon auch die übrigen Sinnorgane durchs Gefühl empfinden, so geschieht es dennoch immer durch Etwas anderes; das Gefühl aber bloß durch sich selbst. Daher kann der Körper des Thieres kein solches Element seyn (wie die Media der übrigen Sinne sind; **) Er kann aber eben so wenig Etwas Erdichtes seyn. Denn das Gefühl ist gleichsam das Mittelmaaß aller fühlbaren Gegenstände; *** und das Organ desselsel-

---

* Aristoteles widerspricht sich hier nicht. Denn das Gefühl hat zwar auch ein Medium, wie wir oben sahen; wird aber hier so betrachtet, wie es zu seyn scheint. Daher konnte er sagen, daß das Gefühl unmittelbar berührt.

** Weil er des Gefühls wegen zusammengesetzte Gegenstände unmittelbar empfinden muß, welches er als einfache Wesen nicht thun könnte.

*** Es kann nur Gegenstände von mitlerer Fühlbarkeit empfinden; nicht aber zu heftig auf das Gefühl Wirkende, noch auch zu wenig Fühlbare. Mithin ist das Gefühl gleichsam der mitlere Maaßstab aller fühlbaren Gegenständen.

ſelben iſt nicht nur für die Unterſchiede der Erde empfänglich, ſondern auch für die Unterſchiede des Warmen und Kalten und aller übrigen fühlbaren Dinge (Folglich kann der Körper als welcher das Gefühl hat, nicht bloß Etwas Erdichtes ſeyn) Daher kommt es, daß wir mit den Beinen (Knochen) mit den Haaren und anderen ähnlichen Theilen nichts empfinden; weil ſie aus Erde ſind; und eben deswegen haben auch die Pflanzen keine Empfindung, weil ſie nemlich aus Erde ſind. Ohne Gefühl aber giebt es in keinem Thiere einen anderen Sinn. Das Sinnenwerkzeug aber iſt weder aus bloßer Erde noch aus einem anderem Elemente. Daher wird es nun offenbar, daß, ſobald dieſer Sinn des Gefühls aufhört, auch das Thier ſterbe; weil es weder möglich iſt, daß ein Weſen, das kein Thier iſt, dieſen Sinn haben könnte; noch auch nothwendig, daß ein Weſen, das ein Thier iſt, außer dieſen, einen anderen Sinn habe; Daher kommt es auch, daß die übrigen empfindbaren Gegenſtände durch ihre Uibertreibungen das Thier ſelbſt nicht zerſtören, wie z. B. die Farbe, der Ton und der Geruch; wohl aber ihre Sinnorgane. Außer zufälliger Weiſe (nicht an ſich, ſondern in Verbindung mit anderen Dingen, welche das Gefühl zerſtören) wenn z. B. mit dem Schalle zugleich ein Schlag und Stoß verbunden iſt; und wenn die zu heftig ſichtbaren Gegenſtände oder ein (zu heftiger) Geruch Etwas in Bewegung ſetzt, was das Gefühl zerſtört. Auch ein (zu heftiger) Geſchmack, als Etwas Fühlbares zerſtört den Sinn. Alle Ue-

bertreibungen aber fühlbarer Gegenstände, z. B. des Warmen und Kalten, des Harten tödten das Thier. Denn die Uibertreibungen aller empfindbaren Gegenstände tödten den Sinnorgan; also auch das (übermäßig) Fühlbare den Sinn des Ge[illegible]: mit ihm aber wird das Leben geendiget; weil ohne Gefühl kein Thier existiren kann. Daher zerstören die Uibertreibungen fühlbarer Gegenstände nicht nur den Sinnorgan, sondern auch das Thier selbst; weil ein Thier nothwendig nur diesen Sinn haben muß.

Die übrigen Sinne aber hat das Thier, wie wir schon sagten, nicht seiner Wesenheit wegen, sondern seiner Vollendung (Vollkommenheit) wegen. Das Gesicht hat es, damit es in der Luft und im Wasser sehen könne, weil es im Durchsichtigen (in der Luft oder im Wasser) lebt; den Geschmack aber, damit es Vergnügen und Schmerz empfinde; damit es das, was in der Nahrung ist, fühlte, damit es begehre und (zu Handlungen) bewegt werde; das Gehör, damit es von Etwas eine Deutung (gleich von Ferne) habe; die Zunge aber damit es einen Anderem Etwas andeuten könne.

Digitized by Google

Digitized by Google

500,-
Mai 86

Digitized by Google